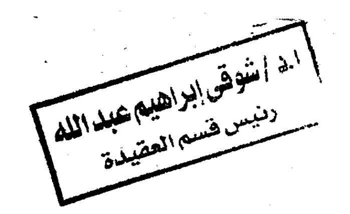


محاضرات
الفلسفة الإسلامية
فى المغرب

إعداد دكتور
شوقي إبراهيم على عبد الله
أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة
فى كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة
عميــد الكليــة
أ.د / شوقي إبراهيم على عبد الله

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى اللهم عليه وعلى آله وصحبه والمرتسمين خطاه ..

وبعد ؛

فهذه بحوث في الفلسفة الإسلامية تتصل بالمرحلة التي بدأت فيها الفلسفة تذبل في المشرق بعد أن أينعت وآتت أكلها على يد فلاسفة المشرق ، المرحلة التي بدأت فيها الحرب ضد الفلسفة والفلاسفة تظهر على يد بعض المتكلمين حتى جاء الإمام الغزالي فشنها حملة شعواء على الفلاسفة ، وألف في ذلك كتابه (**تهافت الفلاسفة**) الذي يعتبر أكبر ضربة وجهت إلى الفلسفة في المشرق .

وقد كان لصنيع الغزالي أثره إذ لم يظهر في المشرق فيلسوف مبتكر بعد حملته كما كان من آثاره أيضاً أن امتزجت الفلسفة بعلم الكلام وكبرت كتبه ثم كان أن ارتحلت الفلسفة من المشرق إلى المغرب .

وهذه البحوث هي مجرد شرح وعرض كل هذا ، كما أن غرضنا الأساسي من هذه البحوث تقديم صورة عامة شاملة عن شريحة من شرائح الفكر الفلسفي العالمي ، وهي الشريحة التي تمثل الفلسفة الإسلامية في المغرب .

وقد حاولنا في هذه الدراسات أن يكون المحور الأساسي هو الفيلسوف وليس المشكلة ، بمعنى أننا إذا كنا نجد طريقتين للحديث عن الفلسفة الإسلامية أو غيرها من الفلسفات .

طريقة تجعل المحور هو المشكلة على أساسها يعرض الباحث لآراء الفلاسفة حولها ، وطريقة تجعل المحور هو الفيلسوف بحيث تعرض أبرز آرائه ثم ننتقل من هذا الفيلسوف إلى فيلسوف آخر ، فإننا قد اخترنا هذه الطريقة الأخيرة حتى يكون لدى القارئ فكرة عن أهم وأبرز المشكلات التي اهتم بها هذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن كل ما نرجوه من وراء كتابة هذه الصفحات التي يتضمنها هذا البحث أن يدرك القارئ مدى الجهد الذي بذله هؤلاء الفلاسفة لكي ينيروا الطريق للإنسانية ولكي يدللوا على أن العقل الإنساني إذا استضاء بالشرع له طاقة جبارة وأنه قادر بهذه الطاقات على السير قدماً نحو إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين بحيث يكون واجبنا هو مواصلة السير في الطريق الذي ساروا فيه وليس التقليل من أهمية الآراء التي قالوا بها .

ومن الجدير بالذكر أن فلاسفة الإسلام قد شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور وكانوا بذلك رواداً لكثير من المفكرين الذين جاءوا بعدهم ، ولا يخفى علينا أن الرواد الأول يكون طريقهم صعباً وعسيراً غاية العسر .

ومن نافلة القول إننا لا نزعم إننا سوف نقدم في هذه الدراسات جميع الآراء التي قال بها فلاسفة الإسلام في المغرب ، ولكننا نقول :

إننا حاولنا مجرد تعريف القارئ بأبرز الفلاسفة وأهم المشكلات التي بحثوا فيها - في طور من أطوار الفلسفة المغربية حتى يكون ذلك دافعاً للقارئ على التوسع في دراسة الفلسفة الإسلامية بصورة أكثر عمقاً ودقة .

وأرجو الله - تبارك وتعالى - أن تكون شجرة مثمرة يقتطف منها ما تستنير به العقول وتصفو النفوس ويستقيم به الطريق .

وقد سألت من لا يسأل سواه واستعنت بمن لا يستعان بغيره وحسبي الله وكفى به عوناً ونصيراً والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

دكتور/ شوقي إبراهيم علي عبد الله

١٦ من صفر ١٤٠٤هـ / ٢١ نوفمبر ١٩٨٢م

المنصورة

الفلسفة الإسلامية في المغرب

تمهيد في موقف الغزالي من الفلسفة الإسلامية

بلغ الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥هـ) النضج العقلي في وقت كانت فيه الفلسفة قد وصلت إلى قمتها على يد الفارابي وابن سينا ، وكان الغزالي قد ولد بعد عشرين سنة من وفاة ابن سينا ، فلما شب الغزالي - رأى ابن سينا قد أعطى للفلسفة قوة ومنزلة لم يكونا لها من قبل ، ذلك أن فلاسفة الإسلام - ومنهم ابن سينا - قد مجدوا الفلسفة اليونانية ونزلوا أفلاطون وأرسطو من أنفسهم منزلة عظيمة ، فاعتقدوا أن كل ما قالاه حق - ولعل ذلك يفسر لنا لماذا ألف الفارابي كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) ، كما يفسر لنا لماذا سلك فلاسفة الإسلام مسلك التوفيق بين الدين والفلسفة ؟

نقول : أن الغزالي الذي نبغ في ذلك الحين واطلع على ثقافات عصره ، رأى أن فرضاً عليه أن منتدب نفسه للرد على الفلاسفة وأن يشن عليهم حرباً لا هوادة فيها ، وأراد أن يرى قارئه قبل أن يهاجمهم أنه إنما يهاجم عن علم ومعرفة وأنه ليس كغيره ممن قد يهاجم فكرة أو رأياً لا يدركه ولا يفقهه ، إذ كان يعلم يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله ، وحينذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً [١] .

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص٩٤ نشر مكتبة الأنجلو ، تحقيق د/ عبد الحليم محمود .

لهذا وضع الغزالي كتابه (**مقاصد الفلاسفة**) وهو تلخيص شامل واضح للنظريات الفلسفية على نحو ما صورها الفارابي وابن سينا ، ويقع في ثلاثة أقسام : أولها في المنطق ، وثانيها وأطولها في الإلهيات وثالثها في الطبيعيات .

ثم ثنى بعد ذلك (**بتهافت الفلاسفة**) أشهر كتبه وأخطرها وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى ، كتبه في سن النضج قبل أن يهجر بغداد بقليل فجاء عميقاً دقيقاً يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة فيه مادة غزيرة واعتراضات محكمة . ولمس لصميم المشكلات ونقد جاد جمع مشكلات الفلسفة الدينية إسلامية كانت أو مسيحية ، ولخصها في عشرين مسألة ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى ، وهذا لاشك منهج جديد في العرض والتأليف ، وفي جمعه بحث وهضم وفطنة واختيار وفي مناقشته أصالة وابتكار [١] .

* * *

(١) الغزالي الفيلسوف – د/ إبراهيم مدكور .

غرض الغزالي من مهاجمة الفلاسفة

يرى بعض الباحثين ومنهم (شمولدير) أن هدف الغزالي من كتابه **تهافت الفلاسفة** وبيان تناقضهم بعضهم مع بعض ، وأن مذهب الواحد منهم يضاد مذهب الآخر ، ولكن الرأي لم يرتضيه (مونك) فذكر أن هدف الغزالي كان هدم تلك المذاهب بنقد عنيف عام [١] .

ونحن لا نرى مانعاً من أن يكون ماذكره (شمولدير) صحيحاً، فإن بيان مناقضة الفلاسفة بعضهم لبعض وبيان أن مذهب الواحد منهم يضاد مذهب الآخر وسيلة من وسائل هدم تلك المذاهب الفلسفية ، وحينئذ يتفق ما ذكر هنا مع ما قاله الغزالي في (التهافت) من أهداف في هجومه على الفلاسفة .

فقد ذكر أنه حينما رأى المتفلسفة المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا قد تركوا الدين - كما يقول الغزالي- اغتراراً بعقولهم وتقليداً للفلاسفة القدماء الذين لهم أسماء مدوية مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو - لذلك فرض على نفسه - كما ذكرنا - الرد على هؤلاء الفلاسفة القدماء فيما يتعلق بالإلهيات وبعض الطبيعيات ليكف من غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه [٢] .

والغزالي حين يرد على الفلاسفة اليونان يعتمد في معرفة آرائهم على ما نقله الفارابي وابن سينا معترفين بصحته وراضين به هذا من

---

(١) انظر : بين الدين والفلسفة ، د/ محمد يوسف موسى ص ١٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٧ .

جهة ، ومن جهة أخرى يرمي الغزالي من وراء هذا الهجوم إلى إضعاف الثقة بهؤلاء الفلاسفة في نفوس من يثق بهم وتنبيه من حسن اعتقاده فيهم ، فظن أن مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم وإبطال ما اعتقدوه مقطوعاً به ، ولعل هذا الهدف كان هو غاية الغزالي الأخيرة حينما رأى أثر الفلاسفة وشدة ذيوع اسمهم ، ومن أجل ذلك رأيناه يصفهم بكثير من الأوصاف المقنعة وهو يجادلهم ؛ لأن ذلك مما يساعده في بلوغ هدفه ، ولكن الذي ينبغي أن نلفت النظر إليه هنا هو أن الغزالي لم يتورط في مهاجمة الفلسفة بإبطال الحق منها أو التنفير منه وإن كان ذكر للحق من أقسامها بعض الآفات .

* * * *

الغزالي وطلاب المعرفة

يقول الإمام الغزالي : أعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم فينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

الدهريون – والطبيعيون – والإلهيون

١- أما الدهريون :

فهم طائفة من الأقدميين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة – الزندقة هنا بمعنى الكفر – .

٢- وأما الطبيعيون :

وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها إلا أنهم ظنوا أن النفس الإنسانية عرض تابع للبدن فيفنى وينعدم بإنعدامه فلا تعود بعد الموت ، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام وهؤلاء أيضاً زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وصفاته .

٣- الإلهيون :

وهم المتأخرون من الفلاسفة ، ويقصد بهم الغزالي الذين أقروا بوجود الله والمعاد الروحاني بناء على قولهم أن النفس جوهر مجرد باق بعد فناء الجسد .

وهؤلاء مثل : (سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطوا) من فلاسفة اليونان وقد قام هؤلاء بالرد على الدهريين والطبيعيين رداً كافياً ، كما قام أرسطوا بالرد على أفلاطون ومن قبله من الإلهيين ومذاهبهم جميعاً تتضمن من الآراء ما يوجب تكفيرهم وتكفير أتباعهم من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا ومثالها .

ثم يركز الغزالي نقده على فلسفة (أرسطوا) كما نقلها الفارابي وابن سينا ويقسمها بحسب موقف الدين منها إلى ثلاثة أقسام :

* قسم يجب التكفين به
* وقسم يجب التبديع به .
* وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

ثم يفصل ويوضح هذه الأقسام الثلاثة بالنظر إلى علوم الفلسفة وبيان ما يتعارض مع الدين منها دون غيره فيذكران علومهم ستة أقسام : (رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية) .

☜ **أما الرياضية :** فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها .

ولكن لا ينبغي أن تكون دقة العلوم الرياضية لوضوحها وقيامها على البرهان سبباً في حسن اعتقادنا في الفلاسفة فنقلدهم في الكفر والتعطيل والتهاون بالشرع ظناً منا أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كالعلوم الرياضية ، بل ينبغي أن نميز بين الحق والباطل والبرهان في التخمين من علومهم ونعرف أن كلامهم في الإلهيات يقوم على التخمين وإن كانت علوم الرياضة تقوم على البرهان .

ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم لمن يخشى عليه أن ينخدع بالفلاسفة فيقلدهم في الكفر .

وإنكار العلوم الرياضية ونحوها من العلوم البرهانية باسم الدين جهل فاضح وجناية كبرى على الإسلام ، لأن من وقف على تلك العلوم وعرف أنها يقينية برهانية . إن قيل له : أنها على خلاف الشرع ، اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع ، فيزداد حباً للفلسفة وللإسلام بغضاً .

☜ **وأما المنطقيات :** فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً ، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبه ، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان .

وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات ، فالمنطق ليس خاصاً بالفلاسفة ،

وإنما هو الأصل الذي يسمى في علم الكلام (كتاب النظر) وقد نسميه (كتاب الجدل) أو مدارك العقول .

فمباحثه إذن ليست دخيلة على الفكر الإسلامي وإنكاره باسم الدين جهل مطبق .

☜ **وأما علم الطبيعيات** : فهو بحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن ، ومن أسباب تغيرها واستحالتها وإمتزاجها .

وليس من شرط الدين إنكار هذه العلوم فلا تلزم مخالفة الفلاسفة شرعاً في شيء منها إلا في المسائل التي تتصل بالعقيدة كقولهم أن الارتباط بين الأسباب والمسببات في الطبيعة ضروري ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب ، فهذه المسألة يجب مخالفتهم فيها لأنها تتعارض مع إثبات المعجزات الحسية للأنبياء التي تقوم على خرق العادة في الطبيعة .

☜ **وأما السياسيات** : فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية ، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء ، فلا مجال إذن لإنكارها باسم الدين .

☜ **وأما العلوم الخلقية** : فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ، وقد

أخذ الفلاسفة هذه العلوم من كلام الصوفية ومزجوها بكلامهم وتوسلاً بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم .

ولذلك ينبغي أن يكون موقفنا من المباحث الأخلاقية في الفلسفة موقف الناقد البصير الذي يميز بين الحق والباطل فيأخذ بالأول ويترك الثاني فلا يسوغ لنا إذن أن نهجر الحق الوارد في كتب الفلاسفة لمجرد أنه ورد في كتبهم ؛ لأن هذا شأن ضعفاء العقول والمقلدين الذين يعرفون الحق بالرجال .

والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ : [لا تعرف الحق بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله] فهو يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله محقاً أو باطلاً ، ولا يحسن هذا إلا العلماء دون العامة الذين يجب زجرهم عن مطالعة كتب الفلسفة ما أمكن حتى لا يستدرجون إلى الباطل من آراء الفلاسفة [١] .

☜ **وأما الإلهيات** : ففيها أكثر أخطاء الفلاسفة إذا لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على حسب ما شرطوه في المنطق ، فقامت علومهم الإلهية على الظن والتخمين دون البرهان واليقين ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها .

---

(١) وقد أشار الغزالي إلى أن من وجوه الخلاف مع الفلاسفة الاختلاف في الاصطلاح كتسمية الفلاسفة للصانع (جوهر) بمعنى الوجود لا في موضوع على حين أن خصومهم يريدون بالجوهر ما هو متحيز . فالمعنى الذي قصده الفلاسفة صحيح بالنسبة لله فيرجع النزاع إلى اللغة وإلى الشرع بإباحة أو تحريم إطلاق الأسماء .

ومجموع ما غلط فيه الفلاسفة يرجع إلى عشرين مسألة يجب تكفيرهم في ثلاث ، وتبديعهم في سبع عشرة مسألة .

وأما المسائل الثلاث فهي قولهم :

١ - أن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية .
ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضاً ، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .

٢ - وقولهم أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات . وهذا أيضاً كفر صريح بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

٣ - وقولهم بقدم العالم وأزليته .

فهذه المسائل الثلاث قد خالف الفلاسفة فيها كافة المسلمين ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء منها ، فهي لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقدها مكذب للأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فأما ماعدا هذه المسائل كنفيهم الصفات وقولهم أن الله عليم بالذات لا يعلم زائدة على الذات وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعازلة ، وكذلك مذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو مذهب المعتزلة في التولد ، وكذلك بقية المسائل السبعة عشرة يتفقون فيها مع فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فهم إذن في هذه المسائل مبتدعون وفي المسائل الثلاث كفار في

نظر الإمام الغزالي وإن كان الرأي فيه نظر ، وسنورد في الصفحات التالية رد ابن رشد على الغزالي في هذه المسائل الثلاث .

رد ابن رشد على الغزالي :

اتهم ابن رشد الغزالي بأنه في حملته على الفلسفة والفلاسفة بكتابه (تهافت الفلاسفة) لم يكن مخلصاً للحق ومعبراً عن مذهبه الحقيقي الذين يدين به ، وإنما كانت تلك الحملة مداهنته لأهل عصره ليتقي بها ما أصاب المشتغلين بالفلسفة من الرمي بالزندقة والإلحاد ، والحقيقة أنه في مذهبه (فيلسوف عقلي) يؤمن بمنهج العقل ويثق بنتائجه في الإلهيات وغيرها ، كما وسم كتابه السالف ذكره بأنه يقوم أكثره على المغالطة والسفسطة .

وإن كان في نفس الوقت يشير إلى منزلة الغزالي كعالم ومفكر ، ويؤيد ما تقدم قول ابن رشد في كتابه (تهافت الفلاسفة) عن الغزالي [فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السوفسطائية قبيح فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ، وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد عن خلق القاصدين لإظهار الحق ، ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل امتحن في كتبه] (١) .

والظاهر من الكتب المنسوبة إليه إنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن أثبتها في ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى " مشكاة الأنوار " (٢) .

---

(١) تهافت التهافت ص١١ ، ط. مصر . (٢) المصدر السابق ص٣٤ ، ٣٥ .

ونقول : لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء [(١)] .

وبالجملة فالغزالي بمهاجمة الفلسفة أخطأ في حق الشريعة والحكمة معاً .

✍ رد ابن رشد على الغزالي في المسائل الثلاث :

يمكن أن نوجز رد ابن رشد عليه في المسائل الثلاث على النحو التالي :

*** أما مسألة (قدم العالم) .**

فيرى أبو الوليد أن قول الفلاسفة بقدم العالم لا يوجب الكفر لأنه ليس في الشرع نص قاطع يدل على أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ، وبالتالي فلا يتصور انعقاد اجماع المسلمين على حدوث العالم من العدم المحض كما ذهب الغزالي .

بل أن ظاهر الشرع يدل على أن الحدث هو صورة العالم ، أما نفس الوجود والزمان فيدل هذا الظاهر على أنه مستمر غير منقطع في الماضي والمستقبل ، فقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ... ﴾ [(٢)] يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء وأن زماناً قبل هذا الزمان وهو المقترن بهذا الوجود .

---

(١) المصدر السابق لابن رشد ص٤٣ .

(٢) سورة هود الآية : ٧ .

وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ (١) يقتضي بظاهره أن السموات والأرض خلقت من شيء .

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ (٢) تقتضي بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود .

وجملة القول أن مسألة قدم العالم أو حدوثه من المسائل العويصة التي تستطيع العقل أن يجزم فيها برأي قاطع ، والشرع لم ينص على القدم أو الحدوث المطلق .

والمذاهب في هذه القضية وإن كانت مختلفة فهي متقاربة وليست متناقضة بحيث يكفر بعضها بعض .

والأفضل أن تقول أن المختلفين من العلماء في مثل هذه المسائل العويصة أما مصيبون مأجورون وأما مخطئون محذورون ، فقد قال الرسول ﷺ : ((**إذا اجتهد الحالكم فأصاب فلد أجران وإن أخطأ فله أجر**)) .

وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل .

*** وأما نفي علم الله بالجزئيات .**

فلم يذهب الفلاسفة كما توهم الغزالي فهم يقرون علم الله بالجزئيات ولكنهم يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه

---

(١) سورة فصلت الآية : ١١ .

(٢) سورة إبراهيم الآية : ٤٨ .

الحدوث بحدوثها ؛ لأن علم الله علة لها معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث .

وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذارات في المقامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات .

فابن رشد يقرر أن الفلاسفة لم يجحدوا علم الله بالجزئيات ، وإنما نفوا العلم الشبيه بعلم الحوادث وهو العلم المعلول للموجودات ، وذلك لأن هذا العلم بدوره يقضي إلى حدوث التغيير في العلم وأسبقية الجهل أما علم الله القديم فهو علة وسبب للموجودات ؛ لأن صدورها عن الله إنما هو من جهة علمه بها . وإذا كان الأمر كذلك فلا تغيير في علم الله إذ كما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند حدوث مفعوله ؛ أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك . كذلك لا يحدث في علم القديم - سبحانه - تغير عند حدوث معلوله .

وأما نفي الفلاسفة حشر الأجساد فهو لا يستوجب الكفر في نظر ابن رشد ؛ لأن المتفق عليه بين الشرائع هو أصل المعاد ، أي وجود آخرون بعد الموت وهذا قد اتفق عليه الشرع والعقل بحيث يكفر منكره .

وأما كيفية المعاد وصفة الوجود الأخروي من كونه روحانياً فقط أو بالجسم والروح معاً ، فقد اختلفت في ذلك الشرائع ولذا فإن هذه مسألة نظرية فرض كل إنسان فيها هو ما أدّى إليه نظره ودليله بشرط أن لا يفضي ذلك النظر إلى إنكار المعاد أصلاً ؛ لأن هذا كفر باتفاق الشرع والعقل .

وبذلك ندرك أن ابن رشد يرى أن إنكار الفلاسفة حشر الأجساد لا يعد كفرا ماداموا يقرون بأصل المعاد وأن فسروه بالمعاد الروحاني فقط ، وبعد ..

فإذا كان لنا أن نعقب برأي على الخلاف بين الغزالي وابن رشد في المسائل الثلاث قلنا : لا نوافق الإمام الغزالي في تكفير الفلاسفة المسلمين في مسألة القدم وعلم الله بالجزئيات للأسباب التي ذكرها ابن رشد ، ونرى مع ذلك الاقتصار في مسألة بدء الخلق والقول بقدم العالم أو حدوثه على النصوص الدينية وحدها مادام العقل عاجزاً عن الوصول فيها إلى رأي قاطع [١] .

أما إنكار الأجساد فهو كفر صريح لأنه تكذيب للقرآن ولأن البحث بالجسم والروح متفق عليه بين جميع الشرائع السماوية ومصدرها الحق هو القرآن ولم تختلف فيه الشرائع كما يزعم ابن رشد ، ومعنى قولنا أن القرآن هو المصدر الحق للشرائع السماوية أنه الكتاب السماوي الوحيد الذي حفظه الله من التحريف والتبديل الذي أصاب الكتب السماوية السابقة على أيدي أتباعها ، ومن ثم كان القرآن هو المصدر الآمن والأوثق في التعرف على الحق الذي جاءت به هذه الكتب ، هذا ومما ينبغي ذكره أن دفاع ابن رشد إنما هو عن الفلسفة الإلهية التي تقوم على الاقرار بوجود الله بالنبوة وبالحياة الآخرة ، أما الفلسفة التي تنكر شيئاً من هذه المبادئ فهو يتفق مع سائر المسلمين في تكفير أصحاب هذه الفلسفة .

---

(١) انظر دراسات في الفلسفة ، د/ صلاح عبد العليم ، ط. أولى ١٩٧٦م .

تلك هي المسائل التي هاجم الغزالي فيها الفلاسفة وبيّن فيها تهافتهم وقد تصدى ابن رشد فيلسوف قرطبة للغزالي وصارعه مصارعة عنيفة في كتاب له وهو (تهافت التهافت) والعنوان نفسه يثبت مقدرة ابن رشد وقوة عارضته نتيجة تلك الحرب الضروس على الفلسفة والفلاسفة مستخدماً كل ما يمكنه من أسلحة فيهاجمهم تارة بالحجة وتارة يشهرهم ، وأخيراً يولّب عليهم الخاصة والعامة .

* * *

تاريخ النضال ضد الفلسفة

إذا تتبعنا تلك المعركة التي نشبت بين الغزالي والفلاسفة نجد أن جذورها تمتد إلى أبعد من الغزالي ، فقد بدأ النضال منذ نقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية نجد ذلك عند أبي الحسن الأشعري ، ومن جاء بعده في نضالهم للمعتزلة الذين أعطوا للعقل المقام الأول في فهم العقائد ، متأثرين بالفلسفة ونجد ذلك عند إمام الحرمين عبد الملك الجويني – أستاذ الغزالي– فإنه في كتابه (الإرشاد) يناضل الآراء الضالة – في اعتقاده – فهو في حديثه عن حدوث العالم تعرض لإبطال القول بحوادث لا أول لها ، وقال : (أن الاعتناء بهذا الركن حتم فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة ، فأصل مذهبهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أي ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح فكل ذلك مسبوق بمثله)[١].

وفي حديثه في نفي كون الصانع علة يقول : (وباطل أن يكون جارياً مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود المعلول أولاً وذلك يقضي إلى القول بقدم العالم ، وقد اقمنا الأدلة على حدوثه وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ثم بتسلسل القول في مقتضى المقتضى) [٢] .

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص٢٨ ، ٢٩ .

وهكذا نجد جذور تلك المعركة متقدمة على الغزالي- كما رأيت - ولكن أحد ممن سبقه لا يقاس به في حملته ؛ لأن من سبقوه لم يعتنوا بذلك الأمر عنايته ولا أعدوا له من العدة ما أعد .

واستمع إليه حين يتحدث عن الفلسفة في كتاب (المنقذ من الضلال) فيقول : "ولم أر أحد من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك ثم أنى ابتدأت بعد إنصرافي عن علم الكلام بعد الفلسفة وعلمت أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً ، ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والعناد ولا يظن الاغترار بها بعاقل عامي فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية فشمّرتُ عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ وأقبلت على ذاك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة من الطلبة ببغداد فاطلعني الله - سبحانه وتعالى- بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المتخلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم لم أزل على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنه أعاوده وأتفقد أغواره حتى

اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق اطلاعاً لم أشك فيه " [١].

درس الغزالي الفلسفة ، إذن واطلع على خباياها حتى صار كأعلم أهلها ثم جاوز درجتهم فاطلع على ما فيها من غوائل .

وهنا شرع أسلحته وسدد سهامه وشدّ قوسه ولكن هجومه لم يكن موجهاً إلى جميع أقسام الفلسفة – كما مر بك سابقاً – فهو لا ينازع الفلاسفة في الرياضيات كما لا ينازعهم في بعض نظرياتهم الطبيعية التي لا تعارض الدين ولا يهاجم المنطق أيضاً ، ولكنه ينازعهم فيما يتعارض مع العقيدة من الفلسفة الطبيعية وفلسفة ما بعد الطبيعة .

وقد تابع الغزالي في حملته أشخاص آخرون كالشهرستاني والرازي وغيرهم ، وقد كان لهذه الحرب الضروس أثرها ، فإن الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت في المشرق وبلغت قمة مجدها على يد الفارابي وابن سينا في نهاية القرن الثالث وبداية القرنين الرابع والخامس من الهجرة بدأت تذبل حتى لا تكاد تجد لها تجديد بعدهما .

ويرى بعض المؤرخين للفلسفة [٢] أن الغزالي بهذا النقد العنيف للفلسفة استطاع أن يقضي عليها في المشرق قضاء لم تقم لها بعده قائمة .

يقول الدكتور/ محمد غلاب : " هذا الكلام ينقصه شيء من الدقة إذ قد بلغ أساتذة الفلسفة وطلابها على ما يقول ديبور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) في المشرق بعد عصر الغزالي مئات ، بل ألوف ،

---

(١) المنقذ من الضلال ص٩٤ ، ٩٥ .

(٢) هو المستشرق الألماني ديبور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢٣١ .

ولكن ذلك كان يجري تحت ستار حشوها في كتب علم الكلام ، وقد أخذ المحبون لها يعملون على شرحها بأبحاث كلامية لاعتبارها من المذاهب العقلية التي تذكر في معرض الرد عليها أو قبولها فتضخمت كتب علم التوحيد بتلك المباحث ، وقد قام بعملية المزج هذه جماعة من متأخري الأشاعرة من أشهرهم :

الإمام الفخر الرازي في كتابه : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .

والإمام الآمدي في كتابه : أبكار الأفكار .

والإمام عضد الدين الإيجي في كتابه : المواقف .

والإمام سعد الدين التفتازاني في كتابه: المقاصد .

وغيرهم فألفوا كتباً مطولة جعلوا معظمها في مسائل الفلسفة وسموها مقدمات لابد منها في علم الكلام ، وربما شغلت تلك المقدمات أكثر من ثلاثة أرباع الكتاب ، كما يعرف ذلك من اطلع على كتاب المواقف وكتاب المقاصد في علم الكلام ، وبعد أن كان موضوع الكلام وهو ذات الله وصفاته رأينا أن موضوعه قد أصبح عند المتأخرين الموجود أو المعلوم حتى يشمل تلك المباحث الفلسفية التي بحثت في كتبه لأدنى ملابسة ، كبحث النظر والماهية ومباحث الجوهر والعرض وغيرها .

ثم جاء بعد ذلك هؤلاء المؤلفين الذين أطالوا كتبهم بالخلط بين الفلسفة وعلم الكلام ، جاءت طائفة أخرى رأت طغيان البحوث الفلسفية على ما هو المقصود بالذات فاشتغلوا بتجريد العقيدة وهؤلاء المسمون (أصحاب المختصرات) ألفوا فيها فنوناً مختصرة ، واقتصروا فيها على تقرير المسائل الاعتقادية بالأدلة العقلية والنقلية مثل كتاب :

١- الخريدة ٢- الجوهرة

٣- السنوسية ٤- أم البراهين ... وغير ذلك .

وقصارى القول أن الفلسفة بعد ابن سينا لم يحدث فيها جديد في المشرق ولم يوجد بعده من سمى فيلسوفاً أو سميت أبحاثه فلسفة وكان ذلك الاسم يكفي وحده أن يجعل صاحبه في جملة الملاحدة المارقين من الدين ، أي أن الاشتغال بالفلسفة صراحة كان محرماً ومحذوراً حذراً باتاً ، ولعل هذا هو سند القائلين بأن هجوم الغزالي على الفلسفة قد قضى عليها في المشرق ، وبالجملة فقد تأخر الشرق في الحضارة وجمدت فيه الأفكار عن التجديد والابتكار وقيدت فيه حرية التفكير وحرية الاعتقاد فلم ترد الفلسفة بداً من الارتحال عن تلك البلاد الجامدة المتعصبة وولت وجهها شطرا المغرب ووجدت هناك حرية مكفولة فازدهرت في الأندلس حيناً من الدهر وعلى يد فلاسفة عظماء مثل : (ابن ماجه وابن طفيل ، وابن رشد) وحلّتْ في الأندلس قرطبة محل بغداد في المشرق .

أما وسائل انتقالها إلى المغرب :

العوامل التي ساعدت على انتقال الفلسفة إلى المغرب :

أولاً : عن طريق أناس أخذوا يرتحلون من الأندلس إلى المشرق منذ القرن الرابع الهجري الآهل بحلقات العلم ودروس المشاهير من العلماء .

ثانياً : كان حاجة أهل المغرب إلى العلم وافتقارهم إلى أساتذة يأخذون عنهم ، كانت تلك الحاجة تجلب إليهم كثيراً من علماء المشرق الذين فقدوا الأعمال في وطنهم .

ثالثاً : حكم الأندلس بعض أمراء كانوا يشجعون الحركة العلمية والفلسفية ويستجلبون الكتب من عواصم الشرق الإسلامي كبغداد والقاهرة ودمشق فدخلت الأندلس حوالي القرن الخامس الهجري الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا وكتاب القانون في الطب لابن سينا وكتب الفارابي فوجدت تلك الكتب رواجاً وقبولاً عند كثير من المسلمين ومن اليهود ، ولكن بواكير التفكير الفلسفي ظهرت أولاً في الوسط اليهودي من أمثال : بن جبرول وابن باقودا وغيرهم ، كما ظهرت ثانياً وبصورة أعمق وإنتاج أوسع عن ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد من المسلمين [١] .

* * *

---

(١) الدكتور محمد غلاب – مذكرات مخطوطة – نقلاً عن الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار ، د. محمد عميرة ص٦٥ ، ط. عيسى البابي الحلبي .

عرض عام للحياة العقلية في الأندلس

قبل إزدهار الفلسفة كانت الأندلس قبل الفتح الإسلامي خاضعة لحكم القوط ، وهم قبائل من البربر هبطوا من شمال أوربا وقرضوا صرح الدولة الرومانية وكان عهدهم بالأندلس عهد تأخر وإنحطاط وفوضى في جميع نواحي الحياة .

يقول القاضي صاعد في طرقات الأمم : " وكانت الأندلس قبل ذلك - يريد قبل الفتح الإسلامي- في الزمان القديم خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به إلا أنه يوجد فيها طلبات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية ، أو كانت الأندلس منتظمة بمملكتهم ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكم إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان (سنة ٩٢هـ) فتنادت على ذلك أيضاً لا يعني أهلها بشيء من العلوم الشرعية وعلم اللغة إلى أن توطد الملك ببني أمية فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتبنوا إشادة الحقائق .

ومن أشهر أمراء الأندلس في الإسلام الحكم الأول (١٨٠- ٢٠٦هـ) وانتشرت في عهده المذهب المالكي لكثرة رحلات الأندلسيين إلى الحجاز وكان الفقهاء يجلون من نفوس الناس منزلة كبيرة جعلت لهم سلطاناً قوياً بحيث يتحرك الناس بإشارتهم ويسكنون مملكتهم ، ولكن الحكم الأول كان قليل الميل فلم يأخذ برأيهم ولم يدّعم كلامهم فحنقوا عليه وألبوا ضده الفتن والثورات وجعلوا مدة حكمه قلاقل وفتناً ، ولكن الحكم كان قوياً شجاعاً وتمكن من اخماد تلك الثورات وارتكب في سبيل ذلك الكثير من العنف والقسوة .

ومات الحكم وخلفه ابنه عبد الرحمن (٢٠٦- ٢٣٨هـ) وكان ضعيفاً إلى حد أنه استسلم كما يقول المؤرخون لقيادة فقيه وامرأة وخصى ومغن كانوا يملون عليه معظم المشروعات الإساسية فتولى من بعده ابنه محمد بن عبد الرحمن بن الحكم .

يقول القاضي صاعد : أنه لما كان في وسط المائة الثالثة في تاريخ الهجرة وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية وهو محمد بن عبد الرحمن ابن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل بالأندلس تحرك أفراد من الناس في طلب العلوم ولم يزالوا يظهرون ظهوراً غير شائع إلى قريب وسط المائة الرابعة ، وفي عهد عبد الرحمن الثالث ٣٠٠هـ .

وتقدمت الحركة العلمية تقدماً عظيماً وذلك بعد أن تم له القضاء على الثورات التي كانت مستمرة منذ قيام الدولة الأموية ، فقاتل عبد الرحمن الخارجين حتى أذعنوا وأطاعوا فاستتب الأمن وأمن الناس وانصرفوا إلى تحصيل العلوم والمعارف وتهيأ الطريق إلى نهضة علمية وفلسفية واجتماعية واسعة النطاق ظهر أثرها في عهد ابنه الحكم الثاني .

الحكم الثاني :

تولى الثاني حكم البلاد بعد أبيه وكان ورعاً تقياً مبالاً إلى تحصيل العلوم مشغولاً بجمع المؤلفات حتى يقال : أن ذلك الشغف في العلم كان سبباً في إنشغاله عن الأمور السياسية ولم يعن بها عناية لأبيه عبد الرحمن الثالث ، فجمع الكتب من عواصم البلاد وقرب العلماء ، وقد أنشأ في قرطبة خزانة كتب أحضر فيها الكثير من الكتب في أنواع من العلوم

والمعارف حتى ليقال أنه جمع في تلك الخزانة أكثر من أربعمائة ألف كتاب ، وبلغت جامعة قرطبة في عهده قمة المجد يدرس فيها جميع أنواع العلوم والمعارف من الطبيعيات والرياضيات وعلوم الفلك والكيمياء وغيرها [١] .

ويحدثنا صاحب طبقات الأمم أن الحكم قد بدأ تلك الحركة العلمية في حياة أبيه ثم أتممها أيام ولابنه هو فيقول :

" ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله وذلك في أيام أبيه إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من بلاد المشرق عيون التأليف الجليلة والمصنفات الغربية القديمة والحديثة ، وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة حكمه ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة وتهيأ له ذلك بفرط محبته في العلم وبعد همته في اكتساب الفضائل وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكم من الملوك فأكثر تحرض الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم ، ثم توفى في صفر ٣٦٦هـ " .

ولعل شعور الفقهاء بميل الحكم إلى البحث وإلى الفلسفة وكتبها جعلهم يقفون من تلك العلوم موقفاً سلبياً فسرت في البلاد أيام الحكم روح التسامح الديني واختلط المسلمون والمسيحيون واليهود ، وتصالحت تلك العناصر الثلاثة في الأندلس في كنف العلم والفلسفة والدولة تصالحاً أزال

---

(١) المصدر السابق .

من بينهم الأحقاد القديمة وجعلهم يتكلمون بلغة واحدة هي العربية ويدرسون في كتاب واحد ويجتمعون لسماع العلوم وسماع الفلسفة الطبيعية والإلهية والخلقية تحت سقف واحد .

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن ثمت أملاً قويا ساعد على نشر العلوم ورواج الفلسفة ، ذلك هو طموح بني أمية في الأندلس إلى تشييد حضارة تضاهي حضارة العباسيين في بغداد ، فعملوا كل ما في وسعهم لإنهاض العلوم حتى تم لهم ما أرادوا .

فقد استطاعت الأندلس أن تتبوأ مكانة الأستاذ لشعوب أوربا ونهضتها ، يقول الأستاذ أحمد زكي في كتاب الحضارة الإسلامية :

" وأما الخلافة الأندلسية وهي الأموية فقد تجلت على أوربا بمظهر رائع ونشرت رايات الحضارة وساعدت على تربية المعارف وأخذ عنها الفرنج مبادئ العلوم وأساليب الفنون في الفلسفة التي كانت السبب الحقيقي لما هم فيه الآن من حضارة أذلت لإرادتهم العناصر واخضعت لهم الطبيعة وسخرت لهم كل ما في الكون " [١] .

ولنرجع مرة ثانية إلى استعراض التاريخ .

وولى بعد الحكم ابنه هشام الذي كان حديث السن فنكبت البلاد في عهده بإحراق علوم الفلسفة والقضاء على ذلك النشاط والإزدهار العلمي الذي عرفته البلاد أيام الحكم ، وها هو القاضي صاعد يحدثنا في ذلك فيقول :

---

(١) الدكتور أحمد زكي – كتاب الحضارة الإسلامية .

وولى بعده ابنه هشام المؤيد بالله وهو يومئذ غلام لم يتعلم بعد وتغلب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبه أبو عامر محمد بن عبد الله القحطاني وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها وأبرز ما فيها من ضروب التأليف بمحضر خواص من أهل العلم والدين وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشا كتب الطب والفلاسفة .

ولما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة عند أهل الأندلس إلا ما أفلت منها في أثناء الفرز وذلك أقلها أمر بإحراقها وإفسادها وأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليه التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغاير .

وفعل ذلك تجنباً من غضب عوام الأندلس وإرضاه لمذهب الخليفة الحكم عندهم ، إذ كانت العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخملت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم ولم يزل أولوا النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس .

وكان سقوط دولة بني أمية (١٠٣١م) وحلت محلها دويلات صغيرة حكمها أمراء يعرفون في التاريخ بملوك الطوائف وظلت الحالة العلمية راكدة حتى انتهى عهد ملوك الطوائف القصير الأمد ، ثم وقعت الأندلس تحت حكم جماعة من البربر عرفوا في التاريخ بالمرابطين وكان ذلك عام ١٠٨٦م ، فأشتد الضغط على كل تفكير فلسفي حر وزادت الثورة على الكتب والمؤلفات حتى ليقال أن جد ملوك المرابطين وهو علي بن يوسف بن تاشفين أمر بإحراق كتب الأحياء للغزالي .

وقد بلغ التعصب بعلي هذا إلى أن حرم الاشتغال بعلم الكلام وتوعد بالعقوبات الصارمة كل من خاض في شيء منه ووجد عنده شيء من كتب علم الكلام .

تلك كانت حالة العلوم العقلية أيام المرابطين ، ثم جاءت من بعدهم دولة الموحدين فتهيأ للفلسفة عصر من النشاط والإزدهار ومنحت الفلسفة الحياة من جديد .

والموحدون طائفة دينية وسياسية قضت على المرابطين في الأندلس أما مؤسس تلك الدولة هو محمد بن تومرت كان قد رحل إلى المشرق في طلب العلم ، وفي بغداد التقى بفقيه يدعي أبا بكر الشاشي وأخذ عنه شيئاً من أصول الفقه ثم ارتحل إلى الشام وهناك التقى بأبي حامد الغزالي أيام تزهده ، وأخذ ابن تومرت بمذهب الأشاعرة ، ولما عاد إلى المغرب جعل يعظ الناس ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فاجتمعوا عليه ومالت إليه القلوب ، ولما كثر أنصاره ادعى أنه المهدي المنتظر وسمى

أتباعه بالموحدين ، وعلى يد ابن تومرت دخلت كتب الغزالي ومذهب الأشاعرة في المغرب بعد أن كانا حتى ذلك الحين يرميها الناس وفقهاء الأندلس بالزيغ والزندقة .

وتوفى ابن تومرت ثم خلفه أحد أتباعه المخلصين وهو عبد المؤمن فجرى مجرى ابن تومرت من تقريب العلماء وتنشيط الحركة العلمية ، ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف عام ٥٥٨ ، وكان محباً للفلسفة وعلم الكلام وسائر العلوم العقلية فأمر بجمع الكتب الفلسفية ، فجمع له منها ما يقرب مما جمعه الحكم الثاني الأموي وقرب العلماء حتى أشبه مجالس خلفاء الدولة العباسية في صدر دولتهم .

وهكذا ظلت عناية الموحدين بالعلوم العقلية ولاسيما الفلسفة وعلم الكلام حتى تكبت البلاد أخيراً بالخليفة أبو يوسف يعقوب الذي شن حرباً شعواء ضد الفلاسفة وأضطهدهم ثم أذاع منشوراً على الناس يحذر فيه كل من يشتغل بالفلسفة والبحث الحر بالنفي والتشريد .

لقد كان ذلك إيذاناً بتدهور العصر العقلي والفلسفي الذي إنحدرت فيه الأندلس بعد ذلك ، ولم يمض إلا القليل من الزمان حتى سقطت دولة الموحدين على يد بني الأحمر .

هذه صورة موجزة توضح الحياة العقلية في الأندلس تلك الحقبة من الزمان .

* * *

بواكير الفلسفة في المغرب

في استعراضنا للحياة العقلية في الأندلس لمحنا ما ساد الأندلس من تسامح ديني في بعض العصور وبخاصة في عصر الحكم الثاني الذي يعتبر عصره العصر الذهبي للعلم والفلسفة في المغرب ، فقد تم في عهده التآلف والإنسجام بين المسلمين واليهود والمسيحيين بسبب ذلك التسامح الديني فجمعتهم على عقائدهم المختلفة وحدة اللغة إذ كانت اللغة العربية هي لغة التخاطب والثقافة ، وقد ظهرت في المغرب في الوسط اليهودي فنحن نعلم أن أول فيلسوف ظهر في تلك البلاد هو ابن جبرول .

وقد أثرت فلسفة المشرق تأثيراً قوياً في فلسفة ابن جبرول ، ذلك لأن فلسفة المشارقة قد نقلت إلى المغرب فدخلت الفلسفة الطبيعية ، ثم كتب إخوان الصفا ومنطق أبي سليمان السجستاني ، كما دخلت في القرن الخامس مؤلفات الفارابي وفي ذلك القرن أيضاً عرف أهل الأندلس قانون الطب لابن سينا كان أهل الأندلس إذن يستمدون غذائهم العقلي من المشرق ولذلك نجد أثر هذه الفلسفة بارزاً بقوة في فلسفة ابن جبرول الذي يسميه المؤرخون المسيحيون " أفتسبرول " كما نجده بارزاً في فلسفة " باخيا بن ياقودا " الذي تأثر بإخوان الصفا وهو أيضاً يهودي كابن جبرول[١] وتعتبر فلسفتهما من أول بواكير التفكير الفلسفي في الأندلس ، بل إنا لنجد أشعار اليهود الدينية في المغرب قد ظهر عليها الطابع الفلسفي .

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بورط ١٩٣٨م ص٢٣٧ نقله إلى العربية د. محمد أبو ريدة .

ولكن تلك الطليعة اليهودية التي بكرت بالظهور بالأندلس لم تبلغ درجة فلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعدهم كابن باجه وابن طفيل فضلاً عن ابن رشد ، لهذا سنتخطى هؤلاء الفلاسفة اليهود وسنتناول بمشيئة الله تعالى من فلاسفة الأندلس :

١ - ابن باجه المعروف بابن الصائغ - لما في آرائه الفلسفية من قوة وعمق وطرافة نجد ذلك عنده في تدبير المتوحد .

٢ - وابن طفيل في قصته " حى بن يقظان " تلك القصة الرمزية التي شرح فيها ابن طفيل فلسفته وأودع فيها حكمته .

٣ - وابن رشد وتوفيقه بين الشريعة والفلسفة .

*** ***

الفليسوف ابن باجه

*** نسبه وشخصيتة**

هو أبو بكر محمد بن يحى المعروف بابن الصائغ أو بابن باجه من أشهر فلاسفة العرب في الأندلس ، وصلتنا أخباره متفرقة منشورة هنا وهناك في غير ترابط ولا تفصيل ، وهكذا فاتنا الكثير منها ، كما فاتنا الكثير من آراء الرجل وجل ما نعرفه عنه . أنه ولد في سرقسطة في أواخر القرن الخامس الهجري في دولة المرابطين ولا يعرف كثير عن طفولته ومبدأ شبابه وكل ما عرف عنه أنه عاش في أشبيلية وغرناطة وفاس وسرقسطة .

ففي سنة ١١١٨م نجده في أشبيلية حيث وضع عدة رسائل في المنطق ثم نجده متقلبا بين غرناطة وسرقسطة متولياً مناصب عالية ، ثم انتقل إلى إفريقية حيث قربه الولاة والحكام .

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنه استوزر لحاكم فاس يحيى بن أبي بكر وحفيد يوسف بن تاشفين ، إلا أن " مونك " ينكر ذلك وحجته أن يحيى قد ألجئ إلى الفرار منذ ١١٠٧ لحملة شنها بعد وفاة السلطان يوسف علي ابنه وخلفه علي .

والأمر الذي لاشك فيه هو أن ابن باجه كان في فاس هدفاً لسهام أعداء الفلسفة .

يقول عنه صاحب كتاب الأعلام : " ينسب إلى التعطيل ومذهب الحكماء ، ولد في سرقسطة وذهب إلى فاس فاتهم بالإلحاد ومات فيها ، قيل مسموماً قبل سن الكهولة حمل عليه الفتح بن خاقان في " مطمع

الأنفس " حملة شديدة ، وكان مع اشتغاله بالفلسفة والطبيعيات والفلك والطب والموسيقى شاعراً مجيداً عارفاً بالأنساب شرح كثيراً من كتب أرسطو وصنف كتباً ذكرها ابن أبي أصبيعة في " طبقات الأطباء" [١].

يقول عنه أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد بن خاقان صاحب قلائد العقبان ، نظر في كتاب التعاليم وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم ورفض كتاب الله الحكيم ونبذه من وراء ظهره ثاني عطفه وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واقتصر على الهيئة وأنكر أن يكون إلى الله فيئة وحكم الكواكب بالتدبير واجترأ على الله اللطيف الخبير واجترأ عند سماع النهي والابعاد واستهزأ بقوله تعالى :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾ [٢] .

فهو يعتقد أن الإنسان دور ، وأن الإنسان نبات أو نور قد محى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ونسى الرحمن لسانه فما يمر عليه له اسم [٣] .

وإذا كان هذا رأي الناقمين عليه فله أيضاً معجبين به .

فمن المعجبين به الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل ، فقد ذكر في حديثه عن أهل النظر من أهل الأندلس أنهم كانوا طبقات ودرجات في وصولهم إلى الكمال والحقيقة ولم يبلغ أحد منهم - إلى عهده ابن طفيل - ما بلغه منه حدة الذهن وصحة النظر .

---

(١) الأعلام لخير الدين الزركلي ص٨ .

(٢) سورة القصص الآية : ٨٥ .

(٣) وفيات الأعيان لابن العباس شمس الدين بن خلكان جـ٤ .

وفي ذلك يقول ابن طفيل : ((ثم خلف من بعدهم آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف ، فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلة ، وقد صرح هو نفسه بذلك أن المعنى المقصود برهانه في " رسالة الاتصال " ليس بعطيه ذلك القول عطاء بينا إلا بعد عسره)) .

... وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها ، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه [١] .

ومهما يكن من شيء من السخط والإعجاب فقد كان ابن باجه علماً من أعلام العلم والفلسفة ، فقد كان حاذقاً للعلوم الرياضية نظراً وعملاً وبخاصة الفلك والموسيقى والطب ، وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة .

وتوفى في شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة ، وقيل سنة خمس وعشرين وخمسمائة مسموماً في باذنجان بمدينة فاس - رحمه الله تعالى - .

---

(١) راجع رسالة حي بن يقظان ص٦١، ٦٢ نشر الأنجلو المصرية ، تحقيق د. عبد الحليم محمود .

مؤلفاته :

كان ابن باجه فيلسوفاً وكان عالماً من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات[1] والطب والموسيقى ، وهو أول مفكر أندلسي استطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التي ظهرت في الشرق العربي والتي انتشرت في أسبانيا منذ عهد الحكم الثاني (٩٦١- ٩٧٦) وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس .

ألف ابن باجه - رغم أنه توفى في شبابه - عدداً هاماً من الكتب بعضها من وضعه الخاص والبعض الآخر شروح لمؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة .

فأما القسم الأول فأهمه ما يلي :

(١) تدبير المتوحد : وهو من أهم مؤلفاته وأجدرها بالدرس والتحليل ولكنه مع الأسف الشديد قد فقد ، وقد شوقنا ابن رشد إلى ما احتواه من نظريات فقال :

((لقد حاول أبو بكر ابن الصائغ أن يضع منهجاً للتوحيد في هذه البلاد وسنجاهد أن نبين في موضع آخر الغاية التي قصد إليها المؤلف لأنه هو الوحيد الذي عالج هذا الموضوع))[2] .

---

(١) الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار ، د. عبد الرحمن عميره ص٧٣ ط. عيسى البابي الحلبي .

(٢) راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ، د. محمد غلاب ص٢٨ ، ٢٩ ط. باب الخلق - مصر .

ولكننا لم نعثر في بقية كتب ابن رشد المتداولة بيننا على هذا البيان الذي وعد به أن موسى النربوني قد سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيماً لهذا الكتاب سمح لنا بأن نحيط بشيء مما احتوى عليه من آراء مؤلفة في كيفية وصول المتوحد إلى الحق والخير وصلاحه لأن يكون عنصراً أساسياً للدولة المثالية ، وقد أردنا أن ننقل لك هنا نبذاً وجيزة من هذا التحليل لنبسط أمامك صورة مصغرة مما في هذا الكتاب ، وإليك عرضاً لفصول الكتاب (١) .

وقد اعتمدنا في عرضنا لفصول هذا الكتاب إلى ما ذكره " مونك " نقلاً عن موسى النربوني الذي لخص هذا الكتاب في شرحه العبري لقصة حي بن يقظان لابن طفيل ، مع ملاحظة أن العرض الذي سيجئ ملخص ترجمة الدكتور محمد غلاب لما نقله " مونك " عن تلخيص موسى النربوني للكتاب المذكور .

يقسم موسى النربوني كتاب تدبير المتوحد إلى ثمانية فصول :

☜ **الفصل الأول :**

يشرح فيه المؤلف – ابن باجه – معنى لفظة التدبير فيقول : أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال يتجه إلى غاية واحدة كتدبير الأسرة وتدبير الجيش وتدبير الدولة ، ولما كانت أفعال الفرد المتجه نحو غاية السمو لابد لها من تفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبي ، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا لمن اعتزل

---

(١) راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ص٢٨ ، ٢٩ .

الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل وتمركز في داخل نفسه ، فقد عنون رسالته ((تدبير المتوحد)) .

وعنده أن تدبير المتوحد الذي اعتزل الهيئة الاجتماعية الناقصة هو صورة الدولة الكاملة تلألأت أما عقل هذا الفرد فتعقبها ليحقق وجودها في دولته وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تخلو من الأطباء والقضاة والقوانين ، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار كل أهلها أصحاء عدولاً أخياراً ، وفي هذه الحالة يكون وجود الأطباء والقضاة والقوانين نوعاً من العبث وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال في الدولة الناقصة التي تسودها الاريستوقراطية أو الاوليجارشية [١] أو الطغيان .

☜ **الفصل الثاني** : وفيه يقسم الأفعال الإنسانية إلى قمسين :

الأول : ما كان ناشئاً عن الإرادة الحرة بعد الرؤية والنظر .

الثاني : ما كان ناشئاً عن الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة وهو يرى أن من غلبت قواه الحيوانية قوته الناطقة فهو أخس من الحيوان ، أما من خضعت قوته الحيوانية لقوته الناطقة فهو في أعلى المراتب الخلقية وكل فرد مسئول عن أعماله خيراً أو شراً لأنها صادرة عن إرادته ويستطيع أن يوقف شروره متى أراد .

☜ **الفصل الثالث** :

في هذا يقرر أنه مادام الإنسان حراً في أفعاله التي تحقق غايته ، وأن غاية المتوحد المثلى في إدراك الأمور الروحانية فإنه يجب إذن

---

(١) الاوليجارشية هي حكم بضعة أفراد من الأبرياء الذين يقصدون أطماعهم الخاصة . راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ، د. محمد غلاب ص٣٠ .

معرفة هذه الأمور الروحانية وهي الصور المحضة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس ، كما يجب عليه معرفة أقسامها وهي أربعة :

الأول : صور الأجرام السماوية .

الثاني : هو العقل الإيجابي أو المنبثق .

الثالث : المعقولات الهيولانية .

الرابع : هو الفكر الموجودة في قوى النفس الثلاث ، وهي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

الفصل الرابع : يقسم ابن ماجه الأعمال الإنسانية إلى ثلاثة أقسام :

* القسم الأول : ما كانت غايته الصور الجسمانية كالأكل والشرب واللبس وليست اللذة الحيوانية هي المقصودة لذاتها من هذا القسم ، ولكن المقصود منها إنما هو إتمام الصورة الجسمانية التي لابد منها للصور الروحانية .

* القسم الثاني : ما كانت غايته الصور الروحانية الشخصية وأفعال هذا القسم على أربع درجات .

أ - ما كانت متجهة نحو الصور المرتسمة في الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد تحت تأثير الغرور تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية ولما كان الحامل على هذا الفعل هو الغرور الكامن في الحس المشترك لا اللذة الجسمية ، فقد اندرجت هذه الأفعال في مراتب الروحانيات .

ب – ما كانت متجهة نحو الصور المرتسمة في المخيلة ، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن ميدان الحرب – أسد علي وفي الحروب نعامة ...

جـ– ما كانت متجهة نحو المسرات الروحانية والتسريات المألوفة كالاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالشعر والأدب وبعض الألعاب الشيقة بجمال المنزل واختيار الأثاث الناصع كالنجف والسجاد العجمي الفاخر .

د – ما كانت متجهة نحو التكمل العقلي والخلقي مثل الاشتغال بأحد العلوم قصداً إلى الثقافة وحدها دون قصد إلى أي غرض مادي ، ومثل الإحسان دون انتظار مكافأة .

* القسم الثالث : ما كانت متجهة نحو الصور الروحانية العامة وأفعال هذا القسم شيء أكمل الصور الروحانية وهي دون الغاية الأخيرة .

☜ **الفصل الخامس :**

وفيه يقرر ابن باجه أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة وهي إدراك العقول البسيطة والجواهر المجردة إدراكاً ذاتياً صار واحداً منها ، وحينئذ يبرأ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التي لا تليق به ويصبح جديداً بأن يطلق عليه الموجود الإلهي .

☜ وفي **الفصلين السادس والسابع** يعود إلى الأسباب في تحليل الصور الروحانية والأفعال التي تلتئم معها الغايات التي تتجه إليها مبيناً أن تلك الغايات ليست مقصودة لذاتها ، بل هي وسيلة للغاية النهائية ، ولهذا

فعلى المتوحد أن لا يتجه إلى تلك الغايات المتعددة ، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعي إلى الغاية الأخيرة .

وقد بين ابن باجه تلك الغاية الأخيرة في الفصل الثامن وهو آخر فصول الكتاب ، فبين تلك الغاية متحققة في الصور العقلية وأن الأفعال التي تحقق للحوق بها محصورة في عمل العقل ، وفي النظر إذ بالدراسة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصور العقلية وأرفع هذه الصور جميعاً هو العقل الإيجابي (الفعال) الذي هو مصدر العقل المستفاد والذي بفضله يصل الإنسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلي ، ولكن ابن باجه لم يبين لنا كيف يتصل العقل الإنساني بالعقل الإيجابي العام حتى يستمد منه الإدراك .

لعل سبب هذا هو أن الكتاب لم يتم ككثير من كتبه كما ذكرنا ذلك عن ابن طفيل حينما تحدث عن مؤلفاته ، فقال : أن أكثر ما يوجد له من التأليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة النفس وتدبير المتوحد [١] .

فابن طفيل يؤكد أن تدبير المتوحد لابن باجه غير كامل ومجزوم من آخر ، فلا غرابة إذا لم نجد فيه ذكر الكيفية اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال حتى يستمد منه الإدراك .

هذه خلاصة فصول كتاب تدبير المتوحد لابن باجه كما لخصها موسى النربوني، وقد تعرض ابن رشد في بعض ما كتبه عن ابن باجه

---

(١) راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ، د. محمد غلاب ص٢٨ ط. باب الخلق .

(التدبير المتوحد) فقال : " لقد حاول أبو بكر بن الصائغ أن يضع منهجاً للتوحد في هذه البلاد وسنجتهد أن نبين في موضوع آخر الغاية التي قصد إليها لأنه هو الوحيد الذي عالج هذا الموضوع [(١)] :

أ - ولكننا لم نجد شيئاً عن هذا الموضوع في كتب ابن رشد المتداولة ولسنا ندري أوفّى ابن رشد بهذا الوعد ، ولم يصل إلينا ما كتبه عنه أم عرض له ما حال بينه وبين الوفاء .

ب - عدة رسائل في المنطق ولم تتم وهي محفوظة في مكتبة الاسكوريال .

ج - رسالة في النفس .

د - رسالة الاتصال وهي تبحث في كيفية إمتزاج الإنسان بالعقل الفعال .

هـ - رسالة الوداع وتحتوى على أفكار تتناول المحرك الأول في الإنسان والغاية الحقيقة للوجود البشرى والعلم وتحدد هذه الغاية بالاقتراب من الإله ليقبل إليه العقل الفعال الذي فاض عنه وفي هذا الكتاب - كما يحدثنا مانك - فقرات مظلمة معقدة عن خلود النفس ، وهو يشتمل أيضاً على شيء من النقد وجهه مؤلفه إلى رأى الغزالي في نظرية المعرفة .

ويذكر ابن باجه أن الغزالى خدع نفسه وخدع الناس حين ذكر - في المنقذ من الضلال - أنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ويرى الأمور فيلتذ لذة عظيمة ، وفي رأى باجة أن النظر العقلي والبحث الفكري وحدهما (لا الخلوة كما يرى الغزالي) هما وحدهما

---

(١) راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ، د. محمد غلاب ص٣٤ .

اللذان يصلان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ويوصلانه - بعونه من فوق - إلى معرفة نفسه وإلى الاتصال بالعقل الفعال الذي هو الغاية العظمى .

و - له عده كتب في الرياضة وفي الطب .

هذه هي الكتب الموضوعة أما شروحه للكتب الفلسفية فهي كثيرة منها شرحه لكتب أرسطو الآتية : كتاب الطبيعة ويضع مقالات من كتاب الأثار العلوية وكتاب الكون والفساد والمقالات الأخيرة من كتاب الحيوان ، ومنها شريحة لثلاث مقالات للفارابى ، وشرحه لايساغوجى الذي ألفه فرفريوس الصوري وجعله مدخلاً لمقولات أرسطو .

هذا وقد ذكر الاستاذ " كارادى فو " أنه يوجد لابن باجه أربع وعشرون رسالة مخطوطة بمكتبة برلين [١] .

تلك هى عناوين مؤلفات ابن باجه ، ولكن الكثير من هذه المؤلفات قد فقد ولا يوجد منها إلا فقرات هنا وفقرات هناك نقلت في كتب بعض الفلاسفة ومؤلفاتهم أو بعض مقالات من بعض كتبه .

على أن الرسائل الموجودة من مؤلفاتهم لا تزال موزعة إلى الآن بين مكتبتي برلين والاسكوريال ولم يهتم أحد بتصويرها أو نقلها - وما نشر بعض المستشرقين- كالأستاذ بلاتيوس- من رسائلة كرسالته في اتصال العقل بالإنسان لم تصل إلى أيدينا إلى الآن .

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب ص٣٤ .

لهذا ستكون كتابتنا عن هذا الفيلسوف معتمدة علي ما كتب عنه لا على كتبه هو إلا في حالات نادرة نرجع فيها إلى مقاله له أو فقرة في كتاب أن تيسر لنا ذلك .

* * *

فلسفة ابن باجه

هل تستطيع أن تقدم صورة صادقة لفلسفة ابن باجه ... ؟

الحقيقة أننا لا نستطيع ذلك لأسباب عدة أهمها كما يقول ابن طفيل « اشغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته » ، زد على ذلك أن تأليف الرجل « مخرومة من أواخرها » وهى حافلة بالغموض .

ولكن على رغم شهادة ابن طفيل هذه فإنا لا نستطيع أن تخلى ابن باجه من اللوم لأنه كما يقول ابن طفيل قد اشتغل بالدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته ، ويظهر أن فيلسوفنا كان محباً لجمع المال وكان كثير الترحال كل ذلك – مع علمنا من أنه مات شاباً في ميعة الصبا – كان سبباً في عدم معرفتنا لكثير من فلسفته ، أضف إلى ذلك ما ذكرناه من ضياع كثير من كتبه وعدم إتمامه للبعض الآخر منها ، لذلك فأنا لا نستطيع أن تعرض فلسفة ابن باجه كمذهب فلسفي متكامل في جميع مسائل الفلسفة ؛ لأنه لم يستكمل كتبه الفلسفية من جهة ومن جهة أخرى لم نجد كتبه في الطبيعة التى أشار إليها ابن طفيل ،

على أن هناك عاملاً آخر يحول بيننا وبين الوصول إلى هذا الهدف وذلك هو غموض عبارته واغلاق معانيها أحيانا .

وفي ذلك يقول ابن باجه نفسه عن بعض كتبه أن المعنى المقصود برهانه في رسالة « الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها (١) .

ولكن الوقت لم يتسع له فاخترمته المنية قبل أن يبدل تلك العبارات المغلقة العسرة وليس هذا الغموض خاصاً بتلك الرسالة وحدها ، بل أنا لنجد ذلك أيضاً في رسائله الأخرى ، ففي رسالة الوداع نجد حديثه عن النفس في منتهى الغموض .

ومهما يكن من شيء فليس وبين أيدينا من كتب ابن باجه إلا بعض فصول قليلة ولو كان أتم كتبه ورسائلة لكان من المحتمل أن ينقل إلينا ابن طفيل أو غيره آراءه فيها - حتى مع ضياعها - وهو فعلا قد نقل عنه بعض آرائه في رسالة حى بن يقظان ثم عقب قائلاً فهذا حال ما وصل إلينا من علم ذلك الرجل ونحن لم نلق شخصه فلو لم تكن كتبه ناقصة أو مغلقة المعنى لكان من المحتمل جداً أن يزيدنا معرفة بآرائه واذن لكان في هذا خيراً كثيراً ورجحاناً لكفة العلم والمعرفة .

يقول دى بور : يكاد ابن باجه يتبع الفارابي رجل المشرق الهادى المحب للعزلة اتباعاً تاماً وقلماً اشتغل بوضع مذهب شأنه في ذلك شأن

(١) راجع حى بن يقظان لابن طفيل ص٦٢ .

الفارابى ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة وملاحظاته من سوانح لا رباط بينها ، فهو يبدأ في الكلام عن شيء ثم يستطرد إلى كلام جديد وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة فلا هو يريد أن يترك الفلسفة ولا يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها ، وهنا يظهر لنا مذهب ابن باجه لأول وهلة في صورة مضطربة .

ويتفق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده مع ديبور فيعلق على كلامه بقوله « ويظهر أن ابن باجه كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة [١] .

ولاشك أن هذا القول متعارضاً مع ما عرف عن ابن باجه من أنه ذا منزلة عالية في عالم الفكر ويهدمه ما ذكره ابن طفيل - وهو قريب العهد به وأصدق حكماً من أنه لم يكن أحد ممن عاصره أصح منه نظراً ولا أثقب ذهناً ولا أصدق رؤية [٢] .

* * *

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديبور، ط ١٩٣٨ ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ص٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٢) راجع ص٤١ الفلسفة الاسلامية في المغرب - د. سليمان خميس .

رأيه في المنطق وفي الموجودات

يذكر دي يور في تاريخ الفلسفة في الاسم أن ابن باجه لا يختلف في كتبه المنطقية عن مذهب الفارابى ،بل أن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثاني ، والشيء الوحيد الذي يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم ومكانه بين الموجودات .

يذهب ابن باجه إلى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك والمتحرك مادى متناه وهو متحرك حركة أزلية وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه وهي غير متناهية ، بل تعليل هذه الحركة التي لا تتناهى يتطلب مردها إلى قوة تتناهى ، أو إلى موجود أزلى هو العقل وعلى حين أن الأجسام تتحرك يؤثر خارج عن ذاتها وأن العقل يمد الجسم بالحركة فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل فهى متحركة بذاتها ولم يعن باجه كما لم يعن سلفه بأمر العلاقة بين النفس والجسم (١) .

وحسبنا أن نذكر رأية في النفس والعقل ثم نتبع رأية في المعرفة وفي الأخلاق .

* * *

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديبور ص٢٤٣ ، ترجمة محمد أبو ريدة ١٩٣٨ .

رأيه في النفس والعقل

اعتمدنا في كلامنا عن مذهب ابن باجه في النفس والعقل على ما عرضه المستشرق ديبور في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام الذي نقله إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فهو - ديبور - يذكر أن ابن باجه يرى أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما بخلاف الصورة فانها قد توجد مجردة عن الهيولى ، ولولا ذلك لما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور وهذه الصورة تتدرج من الصورة الهيولانية إلى أعلى صورة وهى العقل المفارق وهى في تدرجها تؤلف سلسلة والعقل الانسانى - لكى يصل إلى كماله - يجتاز مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ، وواجب الإنسان هو أن يدرك الصورة المعقولة جميعا فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل أى الافكار الموجودة في قوى النفس الثلاث أعنى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، ثم يدرك العقل الانساني ذاته ، ثم العقل الفعال الذي فوقه ، وأخيراً ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة والعقل الإنسانى فى ترقيه من الجزئى والمحسوس إلى ما هى معقول يصل على ما هو فوق طور الإنسان وإلى ما هو إلهى والذى يرشد الانسان في هذا الترقى أو في هذا العروج هو الفلسفة أو معرفة الكلى التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى وكل إحساس أو تخيل فهو بالنسبة إلى معرفة الكلى

معرفة خادعة ، وعلى هذا فالعقل إنما يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ولا بالخيالات والأحلام الصوفية التي لا تبرأ من شوائب الحس [١] .

وسنرى فيما بعد في الكلام على المعرفة كيف هاجم ابن باجه الغزالي حينما زعم الأخير أنه بالخلوص ينكشف للإنسان العلم العقلى .

يقول ديبور عن ابن باجه : ((وعنده - ابن باجه - أن الغزالى حَسَبَ الأمر هيناً حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس ويرى ابن باجه خلافا لهذا - الفيلسوف يجب ان يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فعلا عن أن تكشفها والنظر العقلى الخالص الذي لا تشويه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله)) [٢] .

ولما كانت المعرفة العقلية هى إدراك الكلى فيعني ذلك أن يكون العقل وهو الجزء المفكر في الإنسان واحداً في كل العقلاء وبالتالى يكون عقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلى وهو الخالد في اتحاده بالعقل الفعال .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخليلها لها على وجه يجمع بين الإحساس والتعقل والتى يتجلى وجودها في أفعال وشهوات متنوعة فقد تستطيع البقاء بعد الموت فتتلقى الثواب أو العقاب ، فابن باجه يذهب

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديبور ص٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديبور ص٢٤٢ .

في خلود الإنسان إلى أن الخالد هو الحزء المفكر العام الموجود في كل عاقل أما العقول الإنسانية الجزئية فهى في رأية فانية ولا يمكن القول ببقائها بعد الموت .

وعلى ذلك يكون ابن باجه قد سبق ابن رشد إلى القول لهذه النظرية أعنى القول بخلود العقل الإنسانى العام دون العقول الإنسانية الجزئية ، ذلك أن ابن رشد قد ذكر أن القوى الدنيا في النفس مثل الإحساس والذاكرة والمحبة والبغضة والحاقدة والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده ، أما القوة العليا وفي العقل الذي هو واحد عام في جميع بني الإنسان ولا يعتز به الشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأى أثر جسمانى .

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا وستلاقي جزاءها أما بعيدة عن الجسم ما تقرر بعض الديانات القديمة ، وأما في الأجسام بعد حشرها كما يقرر الإسلام فعنده كل ذلك من قبيل التمثيل للترغيب أو للترهيب .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب بأن الخلود الشخصي وملاقاه الجزاء الأخرى على ما تفهمه الجماهير هو من قبيل التمثيل للترغيب أو للترهيب فإن قوله هذا لم يمنعه من الذهاب إلى القول بأنه يستحيل خلود النفس الجزئية وعودتها إلى أجسامها الأولى ؛ لأن أجسامها الأولى فسدت وما فسد لا يعود كما كان ولكن توجد لها أجسام جديدة تحل فيها [١] .

---

(١) راجع ص١٣٤ من تهافت التهافت لابن رشد .

يتضح لنا أن ابن رشد سبقه فيما ذهب إليه ابن باجه حيث ذهب إلى خلود العقل الإنساني العام دون العقول الجزئية وعلى ذلك تكون نظرية ابن رشد مسبوقة برأي ابن باجه وأن لم تكن قد اتضحت تماماً ونضجت على يده كما نضجت على يد ابن رشد .

ومن المحتمل أن يكون أبو الوليد ، قد اطلع على ماذهب إليه ابن باجه في هذه القضية فتأثر به ، وقد عرضنا سابقاً أن ابن رشد اطلع على رأي ابن باجه في تدبير المتوحد . وذكرنا أنه ورد عنه قوله :

((لقد حاول أبو بكر بن الصائغ أن يضع منهجاً للتوحد في هذه البلاد وسنجتهد أن نبين الغاية التي قصد إليها المؤلف لأنه الوحيد الذي عالج هذه المسألة)) .

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن أصول هذه النظرية موجودة عند الفارابي . يقول ديبور عند حديثه عن العقل الإنساني في رأي الفارابي ((على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية)) ... ثم يتساءل ديبور بعد ذلك قائلاً ، ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها أو تكون جزءا من العقل الكلي ؟

ويجيب عن هذا التساؤل قائلاً : أن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب ، هو يقول أن الأبدان تبطل فتخلص النفوس بالموت ويأتي جيل من بعد جيل فيضم كل شبيه إلى شبيهه ويجري على نسق خاص به ، ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فأنها تتكثر إلى غير نهاية وهي تشمل

بعضها ببعض كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذاتها [١] .

وما ذكره ديبور من تناقض الفارابي في هذه القضية يتفق مع ما ذكره ابن طفيل في كلامه عن الفارابي حين قال : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد إلينا منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة البدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ، ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق شيئاً عن أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ، قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا هو هذيان وخرافات عجائز .

وقد علق ابن طفيل على رأي الفارابي في هذا فقال : " فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر " . هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه القوة الخيالية وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها [٢] .

---

(١) راجع المدينة الفاضلة للفارابي ص٦٥ ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام - ديبور ص١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) راجع حي بن يقظان لابن طفيل ص٦٢ .

وعلى الرغم مما قرره ابن طفيل فيما صرح به الفارابي فإنا نجد نصاً صريحاً للفارابي في المدينة الفاضلة وفيه يبدو بغير ما قرره ابن طفيل عن الفارابي في هذه المسألة يقول الفارابي : " وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً وكلما لحق بهم ممن بعدهم زاد التذاذ من لحق الأن بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة فيزداد كيفية ما تعقل " [١] .

فواضح من عبارة الفارابي السابقة أن النفوس الفاضلة باقية وأنها تزداد سعادة بتعقلها لغيرها من النفوس المشابهة لها ، ولكن ذلك لا يتفق مع ما رواه ابن طفيل منسوباً إلى الفارابي من شرح كتاب الأخلاق وأن تلاقي مع بعض ما نسبه إلى المدينة الفاضلة للفارابي ومهما يكن من شيء فإن هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق وهي في ذاتها تستحق الاهتمام إذ بتلخيصها يتبين لنا إلى أي مدى تمتد بذور مسألة ابن رشد في مسألة الخلود .

تلك النظرية التي كان لها من الأثر في العالم المسيحي في القرون الوسطى ما جعل القديس توماس الأكويني وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لابطالها لما كان لها من الثر في العالمين الإسلامي والمسيحي ما جعل كثير من الكُتاب والمفكرين على رمي ابن رشد بالكفر والإلحاد والزندقة ، وأنا لنرجو أن تتاح لنا الفرصة مرة أخرى نتحقق إلى أي مدى تستتد جذور نظرية ابن رشد في مسألة الخلود .

---

(١) انظر المدينة الفاضلة ص٦٥ .

نظرية المعرفة عند ابن باجه

طبع ابن باجه الفلسفة في المغرب في نظرية المعرفة بطالع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به في الشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة أعلام الفلاسفة وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة ، بمعنى أن الإنسان يستطيع بالخلوة أن تتكشف له الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة .

وقد تعرض ابن باجه لرأي الغزالي هذا في المعرفة وانتقده نقداً مراً وذكر أنه قد خدع الناس حين قال : " أنه بالخلوة ينكشف للإنسان العقلي ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة " ، وإذا كان ابن باجه لم يرتض الخلوة طريقاً للمعرفة فإنه قد رأى أن النظر الفلسفي والبحث الفكري وحدهما هما الموصلان إلى معرفة الطبيعة وإلى معرفة النفس وإلى الاتصال بالعقل الفعال ، وبذلك يكون ابن باجه والغزالي على طرفي نقيض ، فبينما يقرر الغزالي أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة إذ بابن باجه يهاجمه ويذهب إلى أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويتصل بالعقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلب الناحية الفكرية في ذاته على الفكرة الحيوانية كما أسلفنا في تحليل كتاب (تدبير المتوحد) وصرح بأن الجمعية البشرية هي التي تطغى على الفرد وتعطل ملكاته النظرية وتعوقه عن الكمال بوساطة ما تعمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة ، وإذا في

مكنة الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التي لا تتخلف البته متى ساد العقل أفعال الفرد وتفرغ لتحصيلها .

ومن الجدير بالذكر أن ابن باجه لا يقصد من تخلص المرء من رذائل المجتمع أن يعتزله ويعيش وحده كما يفعل الزهاد والمُتَنسّكُون ، ولكنه يعني بذلك أن يعيش الإنسان في المجتمع دون أن يتدنس بإدناسه ويجرفه تياره مسيطراً على رغباته وشهواته سيد نفسه شاعراً بأنه مثل يحتذى مشرعاً يضع القوانين العادلة للمجتمع .

وهو يرى أن كل إنسان يستطيع الوصول إلى تلك الدرجة السامية بسلوك طريق النظر الفكري والتأمل العقلي الفلسفي ولا يمنعه من ذلك إلا استهانته بذاته وإنسيابه وراء شرور المجتمع وآمانه ولو عرف كل قدره وسلك طريق النظر والفلسفة لوصلت الإنسانية كلها إلى الكمال .

والمنهج الذي يسلكه المتوحد لتحصيل المعرفة – وكل إنسان يستطيع أن يكون متوحداً وهو في صميم مجتمعه – هو أن يستخدم قواه العارفة في تكوين المعلومات ثم يجردها من علائقها المادية ويجري عليها بعد تجريدها من علائقها المادية ما يتلائم معها من التأمل حتى تتحقق له المعرفة الكاملة [١] .

وتوضيح ذلك أن للإنسان قوى ثلاثاً وهي :

أولاً : القوة الغاذية ، وهي قوة يشترك فيها الحيوان والنبات ، فالحيوان والنبات كل منهما يمتاز بهذه القوة التي بها يتغذى كل منهما .

---

(١) انظر الفلسفة الإسلامية في المغرب – د. محمد غلاب ص٣٧ – ٣٩ .

ثانياً : الملكة المتخيلة والذاكرة ، وهما يدركان غيرهما وغير قادرتين على إدراك ذاتيهما .

ثالثاً : العقلة ولها وظيفتان : إدراك ذاتها ، وإدراك غيرها .

والفرق بين إدراك العاقلة لنفسها ولغيرها أنها تدرك نفسها إدراكاً كاملاً ولا تدرك من غيرها إلا أنه يخالفها ، وهي حينئذ تسمى بالهيولانية أو بالقوة وهي في هذه الحالة - الهيولانية أو القوة - تقوم بعملين :

أولاً : إدراكها لغيرها ولا تدرك منه في هذه المرحلة أكثر من أنه يخالفها .

ثانياً : انتزاع الصور من المحسوسات وتكديسها في مواضعها من الدماغ فإذا أشرق عليها نور العقل الفعال[1] انتقلت من القوة إلى الفعل فإذا صارت عقلاً بالفعل جردت تلك الصور التي كانت مخزونة لديها - في حالة كونها بالقوة - وحينئذ تسمو تلك الصور من درجة الفردية إلى درجة العمومية - وتصبح معقولات بالفعل تدركها هي ويدركها كل عقل بالفعل وتسمى تلك الصور حينئذ " مثل المثل " وهي إذا أدركت تلك الصور - صارت عقلاً مستفاداً لا يدرك إلا المجردات التي خلصت من المادة وعلائقها وبذلك تفقد هذه المجردات اسم المعقولات الهيولانية الذي كان لها قبل هذا الخلوص وقبل ذلك النقاء عن المادة وعلائقها .

---

(١) عقل القمر .

ويرى ابن باجه أن الذي يستطيع أن يصل إلى درجة العقل المستفاد إنما هو المتوحد دون غيره ، وإلى هنا يقترب ابن باجه كل الاقتراب من فلاسفة المشرق وخصوصاً الفارابي الذي يرى أن العقل موجود في نفس الطفل بالقوة ، فإذا أدرك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة أصبح عقلاً بالفعل وهذا الإنتقال من القوة إلى الفعل في رأي الفارابي – ليس فعلاً للإنسان بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة وهو عقل – الفلك الأخير – أي فلك القمر – والفارابي يسمى عقل الفلك الأدنى (عقل القمر) بالعقل الفعال بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي ينفعل به والذي يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد ، كما يرى أن المعرفة الإنسانية لا يحصلها عقل الإنسان باجتهاده ولكن في ضوء العقل الفعال يستطيع العقل الإنساني إدراك الصور الكلية فتصبح معرفة عقلية (١) .

ويتضح لنا مما سبق مدى تأثر ابن باجه بفلاسفة المشرق وخاصة الفارابي ، وقد كانت آراء الفارابي الفلسفية معرفة لدى مفكري المغرب .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ، عن أبي الحسن على الغرناطي تلميذ ابن باجه أن ابن باجه كان أول فيلسوف مغربي استطاع أن يستغل تأليف فلاسفة المشرق ، ويظهر أن أبا الحسن عليا الغرناطي كان صادقا في هذه الدعوى إلى حد كبير على الرغم من معارضة " مونك " فإن ملامح فلسفة المشرق لا تظهر في فلسفة ابن جبرول أو ابن باقودا ، كما ظهرت بوضوح في فلسفة ابن رشد .

---

(١) راجع المدينة الفاضلة للفارابي ص٤٤ .

الأخلاق في رأي ابن باجه

في كتاب " تدبير المتوحد " عرض ابن باجه رأيه في الأخلاق ، فلقد حاول أن يرسم المنهج الذي يجب أن يسلكه المتوحد حتى يصل إلى أرفع درجات الكمال الروحاني [١] .

ماذا يعني ابن باجه بالتوحد ؟ أو بعبارة أخرى ما هو التوحد . هل يريد به ابن باجه اعتزال المجتمع ؟

الحقيقة أن ابن باجه لا يريد من التوحد اعتزال المجتمع ، وإنما يريد من التوحد داخل نفسه وإن كان يعيش في داخل المجتمع دون أن يتأثر بما فيه من فساد وإنحلال يستطيع المتوحد إذن أن يعيش في مجتمعه فينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ بمساوئها ، ولكن لا بأس من اعتزال المجتمع في بعض الأحيان إذا رأى المتوحد في هذا ما يعينه على بلوغ غايته .

ويمكن للمتوحدين – الحكماء – أن يؤلفوا فيما بينهم جماعات صغيرة أو كبيرة ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يحتاجون إلى طبيب ولا قانون ولا قاضي ، وقد لفتنا النظر إلى ذلك فيما سبق ، فذكرنا أن هؤلاء يكونون المجتمع المثالي أو الدولة المثالية والدولة أو المجتمع لا تصل إلى تلك الدرجة إلا إذا كان كل أفرادها أصحاء أخياراً عدولاً فلا تحتاج حينئذ إلى الأطباء أو القوانين أو القضاء فهم يعيشون كما يعيش النبات ينمو ويترعرع في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية بستاني

---

(١) راجع ما عرضناه تلخيصاً لفصول الكتاب سابقاً .

يقوم بأمره تاركين ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة محكمين قانون المحبة فيما بينهم .

وابن باجه – في تدبير المتوحد – يقسم الأعمال البشرية إلى أقسام كما ذكرنا من قبل ، ونستطيع أن نبرز لك بعض أقواله في هذه الأعمال حتى ترى نظرته إليها .

يقول ابن باجه : ((أن الإنسان لأنه من الاسطقسات[١] تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهوى من فوق ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالتغذي والنمو ودفع الفضل والذبول ، ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها وبعض هذه ضرورية كالإحساس والنبض ، وبعضها اختيارية والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه [٢] .

وهكذا بعد أن بين الأفعال المشتركة بين الإنسان وبين غيره من الكائنات ، ثم بين الأفعال المختصة وهي الأفعال الناشئة عن روية واختيار بعد أن بين هذه وتلك استرسل في تقسيم الأفعال البشرية نفسها إلى ثلاثة أقسام :

١- بهيمية . ٢- إنسانية . ٣- إلهية [٣] .

---

(١) الاسطقساب : هي العناصر الأربعة : الهواء والنار والماء والتراب .

(٢) انظر المقالة الأولى من تدبير المتوحد ضمن الرسائل المخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب رقم ٢٩٠ ، أخلاق ص ٣٣٢ .

(٣) انظر الفلسفة الإسلامية في المغرب – د. سليمان خميس ص٥٢ .

فالأفعال البهيمية هي التي تصدر عن الإنسان بدافع الانفعال النفساني فقط بدافع الغريزة كما يهرب من فزع وكما يكسر عوداً خدشه لأنه خدشه فقد ، تلك هي الأفعال البهيمية .

أما الأفعال الإنسانية فهي التي يقصد منها غرض وغاية أو تكون عن روية كمن يكسر عوداً لئلا يخدش غيره أو عن روية - غير ماذكر- توجب كسره .

وأما الأفعال الإلهية فهي التي يعملها الإنسان لأجل الرأي والصواب ويعني بها الأعمال العقلية .

وهو يرى أن كل فعل لا يستعمل فيه الإنسان عقله فهو بهيمي ، لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن خلقته خلقه إنسان إلا أنه مستبطن بهيمة .

والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهي فاضل يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، فإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً منها وصدق عليه حينئذ أنه إلهي فقط (١) .

إن السعادة عنده إنما تكون في تنمية قواه العقلية بالنظر الفلسفي والتأمل العقلي حتى يدرك المعقولات الكلية والعقول المجردة البسيطة الجوهرية ويتصل بالعقل الفعال وبذلك يصير إليهما ويصل إلى حياة الخلود فيبلغ السعادة الأبدية ويصير عقلاً خالصاً ونوراً لا علاقة له بعالم الأجساد وتلك هي الغاية للمتوحد ابن الجمهورية الكاملة (٢) .

---

(١) المرجع السابق من المجموعة المخطوطة المشار إليها .

(٢) راجع تاريخ المذاهب الأخلاقية - تأليف الأستاذ أبي بكر ذكرى .

وهذه الغاية تتلاقى مع ما ذكرناه عن ابن باجه في رأيه في العقل والنفس والمعرفة ، فقد ذكرنا أنه يرى أن النظر العقلي الموصل إلى إدراك الكلي والاتصال بالعقل الفعال هو السعادة العظمى ولعلك تذكر أنه عاب على الغزالي رأيه في المعرفة الصوفية التي ينشدها المتصوفة بالعزلة (الخلوة) حتى تتكشف للمريد الأمور الغيبية والعالم العقلي وبذلك يكون ابن باجه قد جمع في رأيه في المعرفة والوصول إلى السعادة بين نظر العقل (الفلسفة) وأشرق العقل الفعلي لأنه جعل النظر الفلسفي والتأمل العقلي – بمعرفة من العقل الفعال طريق الاتصال الذي هو غاية الغايات .

ومن هنا يتضح أن أساس **فلسفة ابن باجه** باختصار هو : الثقة في العقل الإنساني وذلك تطور هام في تاريخ الفلسفة الإسلامية بعد هجوم الغزالي على العقل وعدم الثقة فيه كموصل إلى المعرفة وبعد سيادة روح التصوف على الفكر .

ومنهج ابن باجه الذي يقوم على اساس الثقة بالعقل هو الترقي العقلي بإخضاع السلوك الإنساني للعقل ، أو كما يقول إتيان الأعمال العقلية البعيدة عن الرغبات الدنيا حتى يصفو العقل والفكر ويتوحد بالعقل الفعال فهو منهج يجمع بين : التفكير العقلي الواقعي والرياضة بمعناها المثلث للعقل والروح والبدن ، على أن الرياضة في مفهوم ابن باجه ليست هي الرياضة المعروفة من قبل ، بمعنى كسر الشهوات البدنية وقهر الرغبات والزهد ، فعنده أن تجويع البدن ليس مطلباً عقلياً بل المطلب العقلي تقوية البدن لتقوية الروح والعقل .

والذي يعلو بذاته عن رذائل المجتمع ويترفع عن الدنيا يستطيع أن يصل إلى الغاية المنشودة وهي الاتصال بالعقل الفعال ، حينئذ يكون الإنسان المتوحد خيراً لا يعمل إلا ما يمليه عليه العقل ولا يخضع في سلوكه لشهوة أو لغرائز وتكون الدولة المكونة من المتوحدين دولة مثالية قوية خيرة [١] فمنهج ابن باجه منهج عقلي أخلاقي .

ومن الجدير بالذكر بأن ابن باجه قد عاب على ابن سينا وأهل الولاية ماذهبوا إليه من أن إنكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيماً عاب عليهم بأن الإلتذاذ إنما هو للقوة الخيالية ووعد بأن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال .

ومن المستطرف هنا أن نذكر رد ابن طفيل على ابن باجه في عيبه على ابن سينا وأهل الولاية ، فقد قال ابن طفيل موجهاً الكلام إلى ابن باجه بعد أن روى ماذكرناه من عيبه لهم « وينبغي أن يقال له هاهنا - يقصد ابن باجه - لا تستحل طعم شيء لم تذقه ولا تتخبط رقاب الصديقين » ، ثم يواصل ابن طفيل حديثه عن ابن باجه فيبين أنه لم يف مما وعد به من وصف حال السعداء ، ثم يستثمر في الحديث قائلاً : « وقد يشبه أن منعه من ذلك ماذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى وهران أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه [٢] .

---

(١) راجع الفلسفة الإسلامية د. عبد المعطي محمد بيومي ص٨٢ ، ٨٣ .

(٢) راجع حي بن يقظان ص٦٠ لابن طفيل .

هذه هي الأخلاق عند ابن باجه يجعل الغاية العظمى للإنسان أن يتحد بالعقل الفعال ووسيلة ذلك هو النظر الفلسفي والتأمل العقلي حتى يصل الإنسان إلى إدراك الجواهر المجردة ويتصل بالعقل الفعال بمعونة من أعلى .

ولا يسعنا أن نترك الأخلاق عنده دون أن نشيد بنظرته إلى الأعمال البشرية وتقسيمها إلى إنسانية وبهيمية ، أنه يرى أن الأعمال الإنسانية وحدها وهي الصادرة عن الروية المستقيمة والإرادة الحرة المهذبة ، هي وحدها المقدرة في نظر الأخلاق بخلاف الأفعال الحيوانية البهيمية من أجل هذه النظرة يمكننا أن نقول أنه قد فتح الباب أمام مذهب الواجب وأنه قد سبق " كانت " [١] .

في رأيه في نظرية الواجب ، بل يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن ابن باجه يعد بسبب هذه الفكرة أحد العوامل التي ألهمت " كانت " نظرية الواجب [٢] .

* * *

---

(١) كان الفيلسوف الألماني صاحب نظرية الواجب في الأخلاق .

(٢) راجع الفلسفة الإسلامية في المغرب ص٤١ ، فهو يقرر أن نظرة ابن باجه إلى الأفعال الإنسانية تعطي صورة هي مزيج من الواجبية والكمالية .

تقويم ابن باجه [١]

من حسن حظ ابن باجه أن الباحثين استطاعوا الوصول إلى موقفه الفلسفي العام الذي يشكل الأساس لفلسفته وهو كفاية النظر العقلي في المعرفة من واقع " رسالة الودائع " .

وبعض المقالات والفصول الأولى من كتاب (تدبير المتوحد) وإلا كان من الممكن ألا يعرف أحد شيئاً عن ذلك الفيلسوف، ومع ذلك فإن الكثير من نظريات ابن باجه وأفكاره مازالت مجهولة ، وربما لو عرفت لكان بها الأثر في تقدير الرجل .

حتى النظريات التي تحدثنا عنها رواية عن الباحثين الذين صوروه مازالت يحوطها الغموض .

فمؤلفات الرجل مجتزأة وغير كاملة وأكثرها مفقودة .

ونظريات معقدة فيها الكثير من آراء شراحه .

وقد اعترف هو نفسه بإضطراب أسلوبه وتعقيد أفكاره فيما رواه عنه ابن طفيل .

قال ابن طفيل في سياق الحديث عن معاصري ابن باجه : ((ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه

---

(١) رجعنا في ذلك إلى ما كتبه أستاذنا الدكتور/ عبد المعطي محمد بيومي في الفلسفة الإسلامية .

وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف ، فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في (النفس ، وتدبير المتوحد) وأما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في (رسالة الاتصال) ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستنكراه شديد وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها ، فهذا حال ما وصل إلينا من علم الرجل ونحن لم نلق شخصه (١) .

وإذا كنا لم نصل إلى البناء الفلسفي الكامل لهذا الفيلسوف فلا يمكن القطع بشيء في تقدير قيمته الحقيقية في الفلسفة الإسلامية ، وعلى هذا فإننا نميل إلى تقدير ابن باجه على أنه من بواكير التفكير الفلسفي في المغرب .

* * *

(١) حي بن يقظان ص٩١ تحقيق د. عبد الحليم محمود ، الدار المصرية للطباعة .

الفيلسوف ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي ، ولد في وادي آش من إقليم غرناطة نحو سنة ١١١٠م - ٥٠٦هـ [١] .

واشتهر في الطب والرياضيات والفلسفة والشعر وكان طبيباً في غرناطة وعمل كاتباً لحاكم ولاية هذا البلد ثم للأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أبناء عبد المؤمن ، ولما علا أمره وارتفع شأنه انتدب ليكون طبيباً لأبي يعقوب يوسف المنصور ثاني خلفاء الموحدين١١٦٣ - ١١٨٤ ، فقدم إليه ونال خطوة واسعة لديه وجمع له في بلاطه مشاهير العلماء ، كما تقدم إليه ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو .. إلى غير ذلك .

أثاره :

يذكر المؤرخون لابن طفيل تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك ورسالة في النفس تبودلت بينه وبين ابن رشد في الطب ، ولكن شيئاً من ذلك لم يعثر عليه ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة " حي بن يقظان " أو " أسرار الفلسفة الإشراقية " ، وقد ترجمه [بروكوك] إلى اللاتينية بعنوان { الفيلسوف المعلم نفسه } ونشره في سنة ١٦٧١، وترجمه إلى الأسبانية يونس بويجيس في سنة ١٩١٠ ، وإلى الفرنسية ليون جوتييه في نفس العام ، وتبدأ الرسالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسفة في الإسلام يمتدح فيها ممن تقدمه -

---

(١) الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار ص٨١ د. عبد الرحمن عميرة ، ط. الحلبي.

ابن سينا ، وابن باجه ، والغزالي- ، ثم يدلي برأيه فيمن سبقه من فلاسفة الإسلام دون مجاملة أو إنحياز ناقداً على أساس من الدرس والفهم والتمحيص والتحليل لا يقضي شأن فيلسوف إلا إذا قرأ له وفهم عنه ، وقد تحدث في التمهيد الذي كتبه بين يدي حي بن يقظان عن ابن باجه والفارابي وابن سينا والغزالي .

أما ابن باجه فيقول عنه : ((لم يكن في أهل الأندلس أثقب منه ذهناً ولا أصح نظر ولا أصدق رؤية ، ولكنه قد شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته)) .

أما الفارابي فقد نقده ابن طفيل نقداً مريراً فأكثر الكتب التي وصلت ابن طفيل عنه في المنطق ، أما الكتب الفلسفية القليلة التي وصلته عن الفارابي فهي في نظره كثيرة الشكوك ، ونوضح ذلك أنه أثبت في كتابه { الملة الفاضلة } وبقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآم لا نهاية لها بقاء لا نهاية له .

ثم صرح في السياسة المدنية بأن النفس منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة .

ثم ذكر الفارابي في شرح كتاب الأخلاق : ((أن السعادة الإنسانية إنما تكون في هذه الحياة فقط وكل ما يقال غير ذلك فهو هذيان وخرافات عجائز ، ويرى ابن طفيل أن هذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذة زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ، هذا ما صرح به من سوء

معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

وأما ابن سينا فهو معجب به ، ومن أدلة ذلك الإعجاب تسميته لقصة حي بن يقظان لنفس الاسم الذي اختاره ابن سينا من قبل لإحدى قصصه الفلسفية ، وكذلك قصيدته في النفس التي تشبه قصيدة ابن سينا في الموضوع ذاته ، ولكن هذا الإعجاب لا يمنعه من نقده في صراحة ، فلقد كتب بن سينا كتاب الشفاء وذكر في أوله أن ما فيه من مسائل هو على مذهب أرسطو والمشائين وأن من أرادو الحق فليرجع إلى كتابه في الفلسفة المشرقية ، ولكن بن طفيل يصرح أنه قرأ كتب أرسطو فوجد اختلافاً عن بعض ما ذكره بن سينا في كتاب { الشفاء } .

أما رأيه في الغزالي فقد أعطاه نصيبه من التقدير إذ يقول :

((أدبته المعارف وحدثته العلوم)) ، ويقول : ((ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة)) (١) .

ولكنه مع ذلك لا ينسى أن ينبه على ما يقع فيه الغزالي أحياناً من التناقض والإضطراب فهو يحسب مخاطبته للجمهور يربط ويصل في آخر ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، فقد كفر الفلاسفة في كتابه { تهافت الفلاسفة } بإنكارهم حشرهم الأجساد وإثبات أن النعيم والعذاب للروح فقط ، ثم قال في أول كتاب { الميزان } أن هذا الاعتقاد هو نفسه اعتقاد

---

(١) فلسفة ابن طفيل للدكتور عبد الحليم محمود ص٢٠ .

شيوخ الصوفية على القطع في كتابه { المنقذ من الضلال } أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث ، وفي كتابه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها ، وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب { ميزان العمل } حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ - رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ - ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ - ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : ((ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمي والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت : خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت بـــه

في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره ، وإنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصره نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتفي بأيسر إشارة .

وابن طفيل يوجه نقداً عنيفاً إلى كتب الغزالي فيقرر أن آراءه مضطربة ودليل إضطرابه أنه يرفض أمراً في آن ثم يعتنقه في آن آخر والعكس صحيح .

ومن أقوى الأدلة على ذلك رفضه لآراء الفلاسفة في نفس المعاد الجسماني ولم يقف عند هذا الحد وإنما حكم عليهم بالكفر بنفيهم هذا المعاد وهذه المسألة إحدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي بها الفلاسفة وذلك في كتابه { تهافت الفلاسفة } ثم ما لبث أن رجع عن فكرته في تكفير الفلاسفة بهذا القول ؛ لأنه في كتاب { ميزان العمل } اعتنق نفس ما كفرهم به ، فقد بين في هذا الكتاب موقف الصوفية من هذه المسألة فقال : " أنهم يرون أن المعاد روحاني فقط " ، ثم أن رجوعه عن رأيه السابق لم يكن على سبيل التصريح وإنما كان ضمنياً أو كان تمهيداً للتصريح به في كتابه التالي { المنقذ من الضلال } الذي صرح فيه بأنه يعتنق مذهب الصوفية .

وقد استنتج بن طفيل من هذا أن اعتناق الغزالي لمذهب الفلاسفة يستلزم تراجعه عن رأيه في المعاد الذي أودعه كتابه { التهافت } ورتب على ذلك إضطرابه وعدم استقامة رأيه .

والواقع أن النظرة السريعة قد ترى ما ذهب إليه ابن طفيل ، ولكن النظرة المتأنية قد تجد لهذه الظاهرة مبرراً ، وقد ألمح إليه ابن طفيل نفسه حين قال : " فهي بحسب مخاطبته للجمهور .. إلخ " ، ومعنى ذلك أن الغزالي قد راعى المقام الذي يدلى فيه بالرأي وقد يكون تصريحه بالرأي مراعى فيه الوسط الذي يقال عنده بقطع النظر عن عقيدته هو وقد أشار الغزالي نفسه إلى هذا المعنى في كتابه القسطاس المسقيم فقال : الناس ثلاثة أصناف :

١ - عوام : وهم أهل السلامة والبله .

٢ - خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ - ويتولد : بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص فإني أعالجهم بأن أعلمهم الموازين القسط ، ثم تكلم عن خصائصهم والواجب في منهج خطابهم حتى يفهموا ، وأوضح منهج يلائمهم هو المنهج الحكمي الذي يقوم على الأدلة البرهانية .

وأما البله فهي الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق والمنهج الواجب في حقهم هو الموعظة الحسنة .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ لأن في باطنهم خبثاً وعناداً وتعصباً وتقليداً ، وذلك كله يمنعهم عن إدراك الحق وهؤلاء لا ينفعهم إلا الجدل .

ولكن الدارس المصنف يلاحظ أن بن طفيل جائر في حكمه هذا على الغزالي الذي يحل هذا الاشكال فيقرر أن للمذهب ثلاث معاني :

١ - مذهب يتعصب به المرء لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ومذهب أهله ومعلميه .

٢ - مذهب المسترشدين وهذا يختلف باختلاف أحوالهم .

٣ - مذهب يعتقده المرء في نفسه خاصة لا يبوح به إلا لمن هو أهل له ، ولكن التسليم بهذا الحل يوقفنا أمام تساؤل مؤداه : إذا كان هذا الأمر هكذا فمن أي الكتب نستقي آراء الغزالي النهائية في

المسائل العقدية ؟ أيكون من الكتب المضنون بها على غير أهلها وذلك يؤدي إلى أن الكتب المتداولة أمثال التهافت لا يعبر عن رأي الغزالي تعبيراً نهائياً في المسائل التي خالف فيها الفلاسفة ، وهذا على فرض صحة نسبة هذه الكتب للغزالي وإلا فإن ابن طفيل يكون على حق حينما يرمي الغزالي بالاضطراب والتناقض .

وهذا الحكم الأخير - أن صح - فإنه يتخطى النظرة التطورية عن فكر الغزالي وليس هذه النتيجة ما يبررها بالنسبة لأي مفكر عامة ، وبالنسبة للغزالي على وجه أخص ؛ ذلك لأن تاريخ الفكر يطلعنا على أن كبار المفكرين لا يقفون عند خط محدد من التفكير، بل فكرهم دائماً في تطور لأنه فكر حيوي وليس مغلقاً ، ومن ثم فإنه ينبغي أن ينظر إلى أفكارهم المتنافرة والتي يبدو عليها الإضطراب هذه النظرة التطورية ، وبهذا يحل أشكال التناقض وهذا الحل هو الذي تطمئن إليه النفس .

*** المقصود من وضع قصة حي بن يقظان**

أهم ما يعنينا في رسالى ابن طفيل بإيجاز أن حي بن يقظان هذا الذي اتخذه ابن طفيل لساناً لبسط آرائه الفلسفية نشأ بعيداً عن الأناس في جزيرة لا يؤنسه إلا الحيوانات التي تربى بينها ولا يعنينا ما تصوره القصة من كيفية تربيته وكيف عاش حياته الأولى ، وإنما الذي يعنيتا هنا أنه في عزلته الهادئة التي لا تغلها قيود المجتمع استطاع حينما نضج عقله وبدون معين من خارج ذاته أن يستغل طاقته الفكرية أعظم استغلال ، فكان دائم البحث طويل النظر حتى اكتشف كثيراً من ظواهر الكون

وعرف الكثير من حقائق الوجود وعرف تناهي الأجسام وافتقار العالم إلى الخالق وعرف صفات هذا الخالق وما تقتضيه من الخشية والحب والتقديس ووصل إلى ذلك إلى حد الاستغراق المحض والفناء التام حيث سنحت له عجائب المشاهدات ورسم لنفسه منهجاً صوفياً يهئ لمعاوده هذه السوانح الرائعة .

ونستطيع أن نبرز أهم ما في القصة من حقائق على النحو التالي :

أ - المراتب التي يتدرج بها العقل في سلم المعرفة من المحسوسات الجزئية إلى الأفكار الكلية .

ب - أن العقل الإنساني قادر من غير تعليم ولا إرشاد على إدراك وجود الله بآثاره في مخلوقاته وإقامة الأدلة الصادقة على ذلك .

جـ - أن هذا العقل قد يعتريه الكلال والعجز في مسالك الأدلة عندما يريد تصور الأزلية المطلقة والعدم المطلق واللانهاية والزمان والقدم والحدوث وما شاكل ذلك .

د - أن العقل سواء ترجح لديه قدم العالم أو حدوثه فإن اللازم من كل واحد من الاعتقادين بشيء واحد وهو وجود الله .

هـ - أن الإنسان قادر بعقله على إدراك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العملية والاجتماعية والتحلي بها وإخضاع الشهوات الجسدية لحكم العقل من غير إهمال لحق الجسد أو تفريط فيه .

و - أن ما تأمر به الشريعة الإسلامية وما يدركه العقل السليم بنفسه من الحق والخير والجمال يلتقيان عند نقطة واحدة بلا خلاف .

ز - أن الحكمة كل الحكمة هي فيما سلكه الشرع من مخاطبة الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها وأن الخير كل الخير للناس هو في إلتزام حدود الشرع وترك التعمق [١] .

*** منهجه في التفلسف :**

يقوم منهج ابن طفيل على أساسين هما :

١ - الثقة بالعقل الإنساني وتأكيد أنه بإمكانه الوصول وحده إلى الحقيقة ، ومن هنا فإنه يسلك أولاً طريق البحث النظري [٢] .

٢ - ثم الثقة بالرياضة الصوفية وتأكيد أنها لا تتعارض مع العقل وهي أوضح من معرفة العقل ، فالعقل يمكنه أن يصل إلى الحقيقة إلا أن معرفته تكون دون المعرفة الصوفية في الوضوح .

يقول ابن طفيل : ((بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة مثل ما أدركه أبو بكر))[٣] .

ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً وحينئذ يقع النظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ .

ويعقد ابن طفيل شبها للصلة بين المعرفتين - الصوفية والعقلية - فيشبه صلة هذه بتلك من حيث موافقتها لها وتأييدها بها بحال إنسان نشأ ضريراً

---

(١) قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن للشيخ نديم الجسر ص٦١ .

(٢) راجع الفلسفة الإسلامية في المشرق - أ.د/ عبد المعطي بيومي ص٩٣ ، ٩٤ .

(٣) يعني به ابن باجه .

في بلد ما وعرف ضروب هذا البلد وأشخاصه ومعالمه ثم أبصر فرأى ما عرف من قبل كما عرف لكن مع زيادة وضوح والتذاذ (١) .

ونستطيع من كل ما تقدم أن نستخلص أن منهجه في التفلسف هو منهج عقلي صوفي .

وبعد أن عرضنا موقفه من الفلاسفة السابقين عليه واتبعنا ذلك بمنهجه في التفلسف ، سنحاول استعراض هذه الفلسفة مهتدين بقصة حي بن يقظان .

وسوف يكون كلامنا عن القضايا التالية :

١- الفلسفة الطبيعية ، أو العالم .
٢- الفلسفة الإنسانية .
٣- الفلسفة الإلهية .

الفلسفة الطبيعية - أو العالم

تركيب الجسم من الهيولي والصورة :

يرى ابن طفيل أن الجسمية معنى عام تشترك فيه جميع الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، وقد أوصلته الملاحظة إلى ذلك ولكن هذه الأجسام التي تشترك جميعها في الجسمية يلتئم بعضها من معان كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها يلتئم من معان أقل ، وقد رأى أن معرفة الملتئم من معان أقل أسهل معرفة من الملتئم من معان

(١) مقدمة حي بن يقظان لابن طفيل .

أكثر فطلب معرفة أقل الأشياء تركيباً ، فوجد التراب والماء والنار والهواء أبسط الأشياء لهذه البسائط الأربعة مشتركة في شيء واحد هو الجسمية فواجب أن يكون ذلك الشيء خالياً من المعاني التي يتميز بها كل واحد من الأربعة عن الآخر فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حاراً ولا بارداً ولا رطباً ولا يابساً ؛ لأن كل من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام ، ومعنى الجسمية يجب أن يعم جميع الأجسام فلا توجد صفة من صفات الجسمية إلا وهي تعم سائر الأجسام .

والمعنى العام الذي يعم جميع الأجسام حيها وجمادها هو الإمتداد ، فجميع الأجسام لها إمتداد في الأقطار الثلاثة - أي الطول والعرض والعمق - ولكن وراء الإمتداد في كل الأجسام معنى آخر هو الذي يوجد فيه هذا الإمتداد ؛ لأن الإمتداد لا يقوم بنفسه بل لابد له من شيء ممتد به كما أن الشيء الممتد لا يقوم دون إمتداد ، فالطين مثلاً إذا عمل منه شكل ما كالكرة كان له طول وعرض وعمق ، فإذا شكلت هذه الكرة على أي شكل آخر كالمكعب أو المربع فإن الطول والعرض والعمق يتغير مقداره - يزيد أو ينقص - والطين بعينه لم يتغير غير أنه لابد له من طول وعرض وعمق على أي مقدار كان .

ولما كان الأمر كذلك فالجسم إذن يتركب من معينين لا يستغنى أحدهما عن الآخر ولا تفهم حقيقته إلا مركبة منهما ، وهذان المعينان يقوم أحدهما مقام الطين في المثال السابق ويقوم الآخر مقام الطول والعرض والعمق (الإمتداد) والمعنى الأول الذي هو بمنزلة الطين في المثال المذكور يثبت على حال واحدة مع تعاقب الصور ويسمى بالمادة

أو الهيولي ، والمعنى الثاني لا يثبت على حال واحدة ويشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور .

كل جسم مركب إذن من الهيولي والصورة وينطبق ذلك على الأجسام السماوية أيضاً ؛ لأنها ممتدة الأقطار الثلاثة ، وقد علمنا أن الإمتداد لا يقوم بنفسه بل لابد له من شيء ممتد يقوم به هو المادة أو الهيولي ، ولكن إذا كانت حقيقة الجسم مركبة من الهيولي والصورة فإنه يرى أن المادة أو الهيولي من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وعلى ذلك فحقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداد لضروب الحركات وإن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك (١) .

ومعنى هذا أن الجسم لا يوجد بالفعل إلا مصوراً بصورة ما ولا يمكن أن توجد الصورة – التي هي استعداد لضروب الحركات – إلا بمحرك يبرز هذا الاستعداد إلى الفعل – وهو الله سبحانه وتعالى .

كل جسم متناه إذن فالعالم متناه .

يرى ابن طفيل أن هذا العالم متناه لأن الفلك كروي – وقد أوصلته الملاحظة إلى ذلك – فإنه قد لاحظ أن الشمس والقمر وسائر الكواكب تطلع كلها من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب والذي يمر منها على سمت رأسه يقطع دائرة عظمى والذي يميل عن صميت رأسه إلى الشمال أو الجنوب يقطع دائرة أصغر .

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

وهكذا حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين أحدهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين ، ولاحظ أيضاً أنه إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعها معاً فإنهما يغربان معاً .

أضف إلى ذلك ما لاحظه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه حي بن يقظان – وقد كان يعيش على خط الاستواء – من أن الكواكب تظهر على قدر واحد من العظم حال طلوعها وسطوعها وغروبها فلو لم تكن حركاتها على شكل الكرة – الدائرة – لاقتربت منه في بعض الأوقات وابتعدت في بعضها فاختلفت مقاديرها في حال اقترابها منه وابتعادها عنه [١] .

وقد كان ابن طفيل يرى كما رأى غيره من قدماء الفلكيين – أن حركة الكواكب السيارة لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها متضمنة في فلك

---

(١) هذه الأدلة ذكرها ابن طفيل على لسان حي بن يقظان الذي افترض أنه كان يعيش في جزيرة عند خط الاستواء وبذلك يتضح لك أن الكواكب الذي يمر بسمت رأسه يقطع دائرة أوسع من الذي يبتعد عنه شمالاً أو جنوباً وما ذكره من أدلة على كروية الفلك نلمح منها أن ابن طفيل الفلكس ، وقد ذكر شهادة البتروجي وابن رشد له في هذا الباب ، وإذا كانت الثورة الفلكية في العصر الحديث قد أدت إلى خلاف [illegible] رآه ابن طفيل وغيره من الفلكيين الأقدميين فإن ذلك لا ينقص من قدر ابن طفيل ولا ينزله عن مكانته كفلكي له منزلته الرفيعة في علم الفلك { راجع د. سليمان – الفلسفة الإسلامية في المغرب ص٩٥ ، ٩٦ } .

واحد هو أعلاها - أعني الفلك الرئيسي - وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة .

وهذا الفلك بجملته كشيء واحد متصل بعضه ببعض والأرض والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، الفلك كله أشبه بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من أنواع الأفلاك المتصل بعضها ببعض بمنزلة أعضاء الحيوان وما فيه من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من الفضول والرطوبات .

نستطيع أن نقول بعد أن ذكرنا رأي ابن طفيل في الفلك وأنه أشبه بشخص من أشخاص الحيوان وأنه متضمن لعالم الكون والفساد وأن ما فيه من الكواكب المنيرة بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من أنواع الأفلاك بمنزلة أعضاء الحيوان .

نستطيع بعد كل هذا أن نقول أنه كان يرى أن عالم الأرض والسماء عالم واحد وأنه متناه ، وقد أقام دليلاً على تناهي السماء وما فيها من الكواكب ، ثم ذكر أنه ينطبق على جميع الأجسام وبذلك أثبت تناهي الأجسام جميعها .

وخلاصة الدليل - كما ذكرنا - أن الجسم السماوي متناه من الجهة التي تلينا ؛ لأن ذلك مدرك بالبصر ومن المحال أن لا يكون متناهياً من الجهة الأخرى وذلك لأني إذا تخيلت خطين يبتدئان من الجهة التي تليني المتناهية ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية ، ثم تخيلت أن

أحدهما قد قطع منه جزء من ناحية طرفه المتناهي ثم أخذ ما بقى منه وطبق الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء ثم ذهبنا في التطبيق إلى الجهة التي يقال أنها غير متناهية فأما أن نجد الخطين يمتدان أبدا إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للآخر وهو محال ، وأما أن لا يمتد الناقص معه أبدا فيكون متناهيا فإذا أضـ ـيه القدر الذي قطع منه أولاً وهو متناه ، صار كله أيضاً متناهياً .

وحينئذ لا يقصر عن الخط الذي لم يقطع شيء ولا يزيد عليه فيكون مثله وهو متناه فالآخر أيضاً متناه ، فالجسم الذي فرض فيه هذا الخطان متناه ولما كان كل جسم يمكن أن يفرض فيه هذ ـ الخطان ، كانت النتيجة : أن كل جسم متناه ، ففرض أن جسماً ما غير متناه باطل ومحال ومما لاشك فيه أن هذا الدليل ينتج أن هذا العالم متناه لأن الأجسام جميعاً متناهية .

* * *

تردد ابن طفيل في قدم العالم وحدوثه

أن ابن طفيل لم يقطع برأي هذه القضية ، فعبارته في هذا واضحة لا غموض فيها ، فهو يقرر أن الحكم بحدوث العالم أو بقدومه أمر شائك لا سبيل إلى القطع به ؛ ذلك لأن القول بالقدم يلزمه اعتراضات كثيرة منها استحالة وجود ما لا نهاية له (بمثل الدليل السابق الذي نفى به وجود جسم لا نهاية له) ومنها أن العالم لا يخلو عن الحوادث فلا يمكنه تقدمه عليها وما لا يتقدم على الحوادث فهو حادث .

والقول بالحدوث يلزمه كذلك اعتراضات أخرى منها : أن معنى حدوث العالم بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم فلا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، ومنها : إذا كان العالم محدثاً فلابد له من محدث وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدث من قبل ؟ ألطارئ طرأ عليه ؟ أم التغير حدث في ذاته ؟ فإن كان ذلك فما الذي أحدثه ذلك التغير[١] غير أن هذا لم يقف به عن الوصول إلى إله فاعل للعالم منزه عن الجسمية وخواصها فإن كلا من الحدوث والقدم يستلزم وجوده وبيان ذلك - كما يقول - أن العالم لو كان حادثاً - أي موجودا بعد العدم - فإنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود

(١) ليس من ضرورة الحدوث القول بتقدم الزمان عليه فحدوث العالم وجوده بعد عدمه لا سبقه بالزمان ، وعلى يكون الزمان حادثاً بحدوث العالم على القول بأنه حركة الفلك أو مقدارها ويجاب عن الاعتراض الثاني بأن حدوث العالم الآن لاقتضاء الإرادة الأزلية حدوثه الآن ، فالتغير في الحادث لا في المحدث الفاعل .

بنفسه ، بل لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود لا يدرك بشيء من الحواس وإلا لكان جسماً ولو كان جسماً لكان من جملة العالم فيكون حادثاً يحتاج أيضاً إلى محدث ويتسلل والتسلل محال ولو كان قديماً لم يسبق بعدم كانت حركته قديمة لابد أية لها وكل حركة لابد لها من محرك بالضرورة ولما كان كل جسم متناهياً فكل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم فإذا فرضنا الفلك قديماً لا ابتداء له كانت حركته لا نهاية لها ولا انقطاع فيجب أن يكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه .

فهي إذن لشيء برئ عن الأجسام وغير موصوف بشيء من صفات الجسمية وهو الله تعالى .

ولكن هل كان ابن طفيل يسوي حقاً بين القدم والحدوث ، أو بعبارة أخرى يتشكك في قدم العالم وحدوثه على حد تعبيره ؟ أو أنه كان يرى أن العالم قديم ويسير في هذا مسيرة جمهرة فلاسفة الإسلام تاركاً ركب المتكلمين القائلين بالحدوث !

أنه على الرغم من تصريح ابن طفيل بأن حي بن يقظان قد يتشكك في قدم العالم وحدوثه ولم يصل إلى ترجيح أحدهما على الأخر، وعلى الرغم من تصريحه بأن كلاً من الحدوث والقدم يلزمه الاحتياج إلى الفاعل - أقول - أنه على الرغم من ذلك فأنه يحتمل أن يكون ابن طفيل قد ذهب إلى قدم العالم وذلك لأنه بعد أن ذكر ما ذكر من مقدمات تناسى كل ما ذكره . وكأنما كان يذكرها ذرا للرماد في العيون وإلا فكيف

يفاجئنا بعد كل ذلك بقوله : " فإن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينهما وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخرة عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان [١] .

ولعل ابن طفيل كان يرى في الأفق شيئاً ما حمله على هذا اللف والدوران ، وربما كان هذا الشيء الذي كان يراه هو الخطر الذي انقضى بعده فأصاب ابن رشد وتلاميذه بشظاياه المحرقة .

ومما يؤيدنا فيما ذهبنا إليه ويجعل مذهب ابن طفيل متناسقاً أنه قد قرر أن العالم أبدى يستحيل عدمه وإن كان يحتاط في عبارته حينما يتحدث في هذا فيقول :

" والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي شبيه الظل له والعالم الإلهي مستغنى عنه وبرئ منه فإنه مع ذلك يستحيل عدمه ، إذ هو لا محالة تابه للعالم الإلهي وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه في تيسير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات " .

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

هكذا نجد ابن طفيل يصرح بأبدية العالم بعد أن فاجأنا بأزليته في النص السابق ولم يبق إلا أن نترقب منه القول بالمعاد الروحاني كما هو ديدن فلاسفة الإسلام ، وسيمر بنا ذلك في فلسفته الإنسانية .

* * *

الفلسفة الإنسانية

الإنسان في فلسفة ابن طفيل ليس ذلك الهيكل المخصوص ، بل الإنسان بالحقيقة هو الروح وما ذلك الجسد إلا آلة للروح فإذا فسد الجسد طرحته الروح وتخلت عنه ، وسنتحدث في هذا المبحث عن الروح وخلودها .

وعن المعرفة التي هي في رأيه السعادة القصوى والسبيل إلى تلك السعادة للنفس .

يرى ابن طفيل أن هناك نفوساً ثلاثاً :

١- نباتية ٢- حيوانية

٣- نفس مجردة عن المادة وصفاتها

وقد أوصلته ملاحظاته إلى أن النبات والحيوان يشتركان في النفس النباتية وكذلك يشترك الحيوان والإنسان في النفس الحيوانية .

ولكن الإنسان يختص بالنفس المجردة عن المادة التي بها كماله ، ولتوضيح ذلك يقول :

" أن النبات والحيوان يتفقان في بعض الأعمال والغايات ويفترقان في البعض ، منهما يتفقان في الغذاء والتوليد إلا أن الحيوان أكمل من

النبات إدراكاً فهو يحس ويتحرك فيسعى في تحصيل ما يلزمه من المطعوم والمشروب والمنكوح كما يسعى في طلب الاستظلال والاستدفاء ، والإنسان وحده من بين سائر أنواع الحيوان ، يمتاز بأنه النوع الوحيد المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية فإنه خلق لغاية أخرى غير الغايات التي خلق لأجلها سائر أنواع الحيوان وأعد لأمر عظيم هو التعرف على الموجود الواجب الوجود حتى إذا واعته منيته وفارق البدن بقى في لذة لا نهاية لها وسرور وفرح دائم بخلاف بقية أنواع الحيوان الأخرى فأنها ما شعرت بهذا الموجود ولا اشتقاقت إليه ولا تعرفت عليه وأنها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم " (١) .

والروح الحيواني مسكنه التجويف الأيسر للقلب وهو هواء بخاري حار يشبه الضباب الأبيض به يحيا الحيوان الجسم آله له وكل عضو من الأعضاء خادم له يصرف هذه الأعضاء بحسب ما يصلح له كل عضو من الأعمال والغايات ، فإذا عمل بآلة العين كان فعله أبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً وإذا عمل بآله الأنف كان فعله شماً .. وهكذا حتى أن عمله بالعضد يسمى حركة وبالكبد غذاء وإغتذاء فلا يتم لشيء من هذه الأعضاء فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح عن طريق الأعصاب ومتى انقطع طريق من هذه الطرق أو انسد تعطل فعل العضو وتستمد الأعصاب الروح من بطون الدماغ ويستمد الدماغ الروح من القلب ، والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان ص٨٣ .

فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآله المعطلة التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها فإن خرج ذلك الروح بجملته من البدن أو فني أو تعطل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت [١] .

ولكن على الرغم من تصريح ابن طفيل بأن في الدماغ أرواحاً كثيرة فإنه يذكر أن كل شخص من أشخاص الحيوان واحد بذلك الروح وأن ذلك الروح واحد ، بل لقد ذكر أن الروح الذي يوجد في جميع النوع واحد بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد عرض له التكثر بوجه ما .

وعلى ذلك يمكننا أن نفهم مراد ابن طفيل من الأرواح الكثيرة الموجودة في الدماغ ، فالدماغ يستمد الروح الحيواني البخاري من القلب ثم يوزع الدماغ هذا الروح الواحد عن طريق الأعصاب إلى الأعضاء الكثيرة كما يتوزع الماء في مجاريه المتعددة فهو واحد في الأصل وإن تكثر بعد ذلك بتكثر مجاريه المختلفة فلا يخرج بذلك عن كونه ماءً واحداً .

وأما النفس - أو الروح - التي يختص بها الإنسان دون غيره من الحيوان والتي بها امتاز عليه واعد للتعرف على الموجود الواجب فهو في رأي ابن طفيل حقيقة الإنسان . هو تارة النفس ومرة يطلق عليها اسم القلب ، وفي ذلك يقول :

" ولست أعني بالقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه ، بل

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له قلب " (١) .

يرى ابن طفيل أن هذه النفس كما في عبارته السابقة صورة الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان مبرأة عن الجسمية هي ، كما يقول :

"أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآله سواه ، بل بتوصل إليه فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم ويتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم .

ولكن كيف توصل ابن طفيل إلى معرفة هذا الروح المبرأ عن الجسمية مع أنها لا تحس ولا تتخيل ؟

والجواب عن ذلك كما سنرى في فلسفته الإلهية - أنه لما حصل له العلم بواجب الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب كل موجود أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك ذلك الموجود فتصفح حواسه كلها - أعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس - فرأى أنها كلها لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر وإنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح ، والذوق

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملامسة وذلك القوة الخيالية لا تدرك إلا ما له طول وعرض وعمق . وكل ذلك من صفات الأجسام .

وليس لهذه الحواس الخمس والقوة الخيالية إدراك شيء سواها ؛ لأنها قوى شائعة في الأجسام وتنقسم بإنقسامها وذلك فهي لا تدرك إلا جسماً منقسماً ؛ لأن هذه القوى لما كانت شائعة في شيء منقسم فلابد أن ما تدركه ينقسم بإنقسامها فإذن كل قوة جسم فإنها لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم ولما كان الموجود الواجب الوجود سبحانه برئ من صفات الأجسام من كل وجه فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم ولا تعلق له بالأجسام بوجه من الوجوه .

ولكنه أدرك هذا الموجود الواجب بذاته ورسخت المعرفة به عنده فلابد إذن أن تكون هذه الذات التي أدركته أمراً غير جسماني لا يتصف بشيء من صفات الأجسام وأن يكون ما يدرك من ظاهر هذه الذات من الجسمية ليس حقيقتها هو ذلك الشيء المبرأ عن الجسمية الذي أدرك به الموجود الواجب الوجود .

وبذلك يستدل ابن طفيل على أن الروح أمر غير جسماني وأنها حقيقة الإنسان وليست حقيقته هي الذات الجسمية التي تدرك بالحواس والتي يطرأ عليها الفساد ، كما يطرأ على سائر الأجسام هي تلك الذات الشريفة التي تدرك ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود والتي لا يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل ، بل هي دائمة البقاء لأن الفساد من صفات الأجسام

وفسادها أن تتخلع صورة وتلبس أخرى كالماء يصير هواء والهواء يصير ماء والنبات يصير تراباً أو رماداً والتراب يصير نباتاً ، هذا هو معنى فساد الأجسام أما ما ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزه بالجملة عن الجسمانية فلا يتصور فساده بحال من الأحوال .

* * *

ماهية السعادة والهدف منها

الجاحظ يعتمد في منهجه على الملاحظة والاستقراء فهو يتصفح جزئيات الكون ليتوصل إلى المعاني الكلية .

والاستقراء يجمع بين الحس والعقل ذلك لأنه وإن كان يعتمد على الحواس إلا أنه يعتمد في الربط بين الظواهر المختلفة والوصول إلى القوانين العامة على عمل العقل ، وفي الحق أن ابن طفيل وإن بدا في استخلاص الحقائق والوصول إلى المعرفة بالحواس في رعاية العقل وتوجيهه ، ولكنه انتهى صوفياً إشراقياً يرى أن السعادة العظمى هي معرفة الموجود الواجب ودوام مشاهدته بالعقل .

والاستغراق في هذه المشاهدة والاقبال عليه بالكلية والتزام الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه وعدم الاعراض عن ذلك حتى إذا فارق البدن وهو على هذا الحال بقى في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة عن عوائق القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور .

سار ابن طفيل إلى نهاية الطريق فتعدى مرحلة الحس والعقل وإلى الرياضة الروحية ثم جاوزها إلى مرحلة الاستغراق والمشاهدة سبح في البحر حتى عبره فتعدى مرتبة البحث والنظر إلى مرتبة الذوق إلى مرتبة الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول إلى مرتبة أهل الولاية الصديقين الذين يصلون فيها إلى التذاذ ليس بعده التذاذ ، والذي قال فيه ابن طفيل لابن باجه حين عاب عليهم هذا الالتذاذ " لا تستحل طعم شيء لم تذقه ولا تتخط رقاب الصديقين " .

هذه المعرفة التي هذا شأنها – والتي هي السعادة العظمى– لا تخالف المعرفة التي وصل إليها العلم النظري والبحث الفكري بمعنى أنه لا ينكشف بها أمراً على خلاف ما انكشف في تلك وإنما تغريرها بزيادة الوضوح والإنكشاف وحالها بالنسبة للأخرى كحال شخص خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر نشأ في بلد من البلدان فتعرف على كل ما فيه وأصبح لا تغيب عنه صغيرة أو كبيرة حتى صار يمشي فيه بغير دليل ويعرف من يلقاه ويسلم عليه لأول وهلة وكان يعرف الألوان بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها ، وبعد أن حصلت له هذه المعرفة فتح بصره وحصلت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً إلا أنه حصل له أمران عظيمان هما زيادة الوضوح واللذة العظيمة ، فمثل المعرفة النظرية مثل معرفة هذا الأعمى قبل أن يفتح بصره ، ومثل المعرفة الأخرى مثل معرفته بعد أن أبصر ورأى .

وهكذا نرى ابن طفيل يجمع بين المعرفة النظرية والإشراقية ويجعل الثانية مكملة للأولى [١] .

واستمع لما يقوله الدكتور عبد الحليم محمود في هذا الباب متحدثاً عن منهج ابن طفيل في المعرفة ومقارناً بينه وبين منهج ابن سينا والغزالي وابن باجه :

« أن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج في المعرفة من المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم إلى المجهول ، حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة أنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية ، وهذا هو الوضع الذي كان عليه حي بن يقظان في عزلته التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفي هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجه ويختلف عنهما ، فابن سينا وابن باجه يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن الملأ الأعلى .

ولكن هذه الفكرة حسب رأيهما نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ولم يدر بخلدهما أنها قد تتكون كذلك في العزلة التامة والإنسان المتوحد عند ابن باجه هو إنسان تربى وتثقف ونشأ في بيئة إنسانية وفي هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضاً على الغزالي الذي رفض العقل. ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره وإذا كان قد اعتمد على العقل في المبدأ فأنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية أنه الآن صوفي بكل معنى الكلمة وتؤدي

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق ويؤدي الإشراق إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل وهنا يختلف كل الاختلاف مع ابن سينا وابن باجه ، ولكنه في نزعنه يختلف أيضاً مع الغزالي ، فإذا كان الغزالي قد رفض العقل فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الإشراق أنه رفضه بأدلة عقلية ، أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد المشاهدة إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصدق فرأى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)) [١] .

وفي الحق أن ما ذكره الدكتور عبد الحليم محمود من رفض ابن طفيل للعقل بعد أن وصل إلى مقام المشاهدة قد يبدو متلائماً مع ما ذكره ابن طفيل من رد على بعض من توقع أن يعارضوه فيما وصفه حال المشاهدة ، ولكن يبدو من التأمل في هذا الرد أنه لا يعني رفض العقل وإنما يرفض العقل المتأثر بالمحسوسات المشوب بأحكام الجسميات فعلى صاحب هذا العقل ، الذي هذا شأنه أن يكف من غريب حسه وليتهم نفسه ويؤيد ما ذهبنا إليه كل التأييد قول ابن طفيل بعد ذلك : " فليسد سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع إلى فريقه الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون " [٢] .

أن العالم المحسوس الخسيس ينظر فيه مرة فيبدو كثيراً كثرة لا تعد ، وننظر فيه بنظر آخر فيبدو واحداً فما ظن هذا المعترض بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة

---

(١) سورة الروم .

(٢) راجع قصة حي بن يقظان .

إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهد ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه [١] .

فضيق العبارة وتأثر عقول هؤلاء المعترضين بالمحسوسات هو الذي حملهم على ما قالوه وحين لا تتغلب على عقولهم أحكام المحسوسات فأنهم سوف لا يجدون تناقضاً بين ما يوصل إليه النظر الصحيح وبين ما توصل إليه المشاهدة ، بل سيكون ما توصل إليه المشاهدة والاستغراق التام والفناء المحض والوصول والذوق من معرفة ما وراء الطبيعة أكمل مما توصل إليه المعرفة النظرية العقلية ، كما ذكر ابن طفيل في مثال الأعمى الذي أبصر وبذلك تسير فلسفة ابن طفيل في نهج سليم وتفكير مستقيم .

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه أن ابن طفيل يرى أن ما علمه حي بن يقظان بطريق المشاهدة وما وصل إليه من حقائق عن العالم الإلهي وما عرفه عن لذات الواصلين مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لا تنافي ما جاءت به الشريعة أمثلة كما شاهده فتطابق المعقول والمنقول كما يقول [٢] .

وأخيراً يكفينا أن نسوق هنا عبارة لابن طفيل علق بها على ما ذكره ابن باجه في صفة السعداء وأحوال الواصلين ، فإنه قد علق قائلاً :

((وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر الصائغ (ابن باجه) ينتهي

---

(١) راجع المصدر السابق .

(٢) راجع قصة حي بن يقظان .

إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولاشك أنه بلغها ولم يتخبطها ، وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وإن كانت إياها . بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا تسميه نحن قوة إلا على المجاز إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من ذلك النوع من المشاهدة [١] .

وهو معنى بهذا الأمر الذي يشاهد ذلك النوع من المشاهدة ولا يسميه قوة إلا على المجاز – يعني به الروح المجرد عن المادة .

* * *

منهج ابن طفيل لتحصيل السعادة

رأينا كيف استدل ابن طفيل على روحانية النفس وأنها لا تفسد بفساد الجسم وأنها ليست جسماً ولا قوة في الجسم ؛ لأن قوى الجسم تفسد بفساده والروح المجردة عن الجسمية لا تقبل الفساد ولما كانت هذه الروح هي المعدة لإدراك الواجب فأما أن تكون بعد طرحها للبدن بالموت لم تتعرف بهذا الموجود الواجب في مدة تصريفها للبدن ومثل هذا النفس أو هذه الروح إذا فارقت البدن لا تشتاق إلى ذلك الموجود الواجب ولا تتألم لفقده ، وأما تكون قد تعرفت به وعلمت ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنها عنه أعرضت واتبعت هواها

---

(١) راجع قصة حي بن يقظان .

حتى وافتها المنية وهي تلك الحال من الأعراض فتحرم المشاهدة وهي مشتاقة إليها فتبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها ، فأما أن تتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ونشاهد ما تشوقت إليه من قبل ، وأما أن تبقى آلامها بقاء سرمديا بحسب استعداها لكل واحد من الوجهين في حياتها الجسمية .

وأما إذا كانت قد تعرفت بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن تفارق البدن وأقبلت عليه والتزمت الفكر في جلاله وحسنه وبهائه حتى وافتها المنية وهي على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل فإنها تبقى في لذة لا نهاية لها وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدتها لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب وزوال ما تقتضيه القوى الجسمانية (التي بطلت ببطلان الجسم) من الأمور الحسية التي هي - بالإضافة إلى تلك الحال - آلام وشرور وعوائق .

السعادة إذن كما مر إنما تكون بدوام مشاهدة الواجب مشاهدة بالفعل لا أعراض عنه ولو طرقة عين لكي توافيه المنية هو على حال من المشاهدة بالفعل فتتصل لذاته دون أن يتخللها آلم ، ولكن ما هو الطريق إلى دوام هذه المشاهدة ؟ ما هو المنهج الذي يتبع لتتصل المشاهدة فتدوم السعادة ؟

هنا يلجأ ابن طفيل إلى الملاحظة فيتصفح أنواع النبات والحيوان عله يجد شيئاً منها قد شعر بهذا الموجود الواجب الوجود فيتعلم منه ما يكون سبب نجاته فظهر له أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه وأنها صائرة إلى العدم ، ثم لاحظ الكواكب والأفلاك للغرض السابق

فوجودها منتظمة الحركات جارية على نسق واحد شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد فحصل له حدس قوي أن لها ذوات أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب وأنها مجردة عن الجسمية ذلك لأنه إذا كان له تلك الذات البديئة وهو من جملة الأجسام التي تفسد فأولى بهذه الأجسام السماوية أن تكون لها تلك الذوات .

ولما كان الإنسان مكونا من جسم مظلم وروح حيواني وروح مبرأة عن الجسمية ، فقد رأى ابن طفيل أن في الإنسان شبهاً بسائر الحيوان ببدنه المظلم الكثيف الذي هو من عالم الكون والفساد وأن هذا البدن لم يخلق عبثاً فيجب عليه أن يتعهده ويصلح من شأنه ذلك لن يكون إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، كما أن له شبهاً بالأجسام السماوية بروحه الحيواني فيجب عليه أن يشبه بها ويحاكي فعلها ، وأخيراً فإن في الإنسان ما بالموجود الواجب من حيث ذاته المبرأة عن صفات الأجسام ، كما أن الواجب يبرأ عنها فيجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله .

بذلك اتجهت عنده الأفعال التي يجب أن يفعلها نحو أغراض ثلاثة :

أولاً : عمل يتشبه به الحيوان غير الناطق وهذا التشبه يجب عليه من حيث أن له البدن المظلم .

ثانياً : عمل يتشبه بالأجسام السماوية وهذا التشبه يجب عليه من حيث الروح الحيواني الذي مسكنه القلب .

ثالثاً : عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود وهذا التشبه يجب عليه من حيث الذات الشريفة التي عرف بها ذلك الموجود الشريف .

والآن يجب أن نتذكر أن ابن طفيل برسم المنهج الذي إذا سلكه الإنسان وصل إلى السعادة وبعد عن الشقاء بدوام مشاهدته للموجود الواجب الوجود بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ، فكيف تؤدي هذه الشبهات الثلاثة إلى ذلك ؟

أن التشبه الأول لا يحصل به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها لأنه تصرف في الأمور المحسوسة وهى حجب تحول دون تلك المشاهدة ولكن لابد منه لاستدامه الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه بالأجسام السماوية ، فالضرورة تدعو إليه ولكنه لما كان عائقاً عن المشاهدة فيجب أن يؤخذ منه بقدر الضرورة وما تدعوا إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمران : الأول الغذاء ، والثاني ما يدفع أذى العوارض الطبيعة واعتداء المعتدين ، وقد ذكر ابن طفيل أنه يكفى لذلك (الأمر الثاني) المسكن والملبس .

أما الأمر الأول (أى الغذاء) فيجب أن تلزم فيه حدود لا تتعده في جنسه ومقداره ومتى يعاد إليه . فأما جنس ما يتغذى به إما نبات لم ينضج كالبقول الرطبة ، وأما ثمرات تم نضجها وأخرجت بذروها لتكون منها أشجار آخر حفظا للنوع وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها ، وأما الحيوان برى أو بحرى .

فإذا وجدت هذه الأصناف جميعها فليأكل مما ليس في الأكل منه إيذاء كلحم الفواكه الناضجة التي صلح بذرها من التحفظ على هذا البذر وأن عدم بعض هذه الأنواع فليأكل من الموجود بقدر الضرورة فإن لم توجد الفواكه الناضجة كان له أن يأكل من الثمرات التي يتغذى ببذرها

كالجوز والفستق واللوز ، وأما من البقول التي لم تصل إلى كمالها ولكن على شريطة أن يأكل من أكثر هذين النوعين وجوداً وأقواهما توليداً ولا يستأصل أهلها ولا يفنى بذرها فإن عدم هذا أيضاً فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه بشرط أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل نوعاً بأسره .

هذا وأما المقدار فيجب أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها ، وأما المدة فإنه إذا أخذ حاجته من الطعام فلا يعود إليه حتى يلحقه ضعف يقعده عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني .

وأما التشبة الثاني (أى بالأجسام السماوية) فيحصل به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة غير خالصة لأن المشاهد فيها بعض ذاته ويلتفت إليها ولكن لابد من هذا التشبه لأنه وسيلة إلى التشبة الثالث الذي تحصل به المشاهدة الصرفة التي لا تشوبها شائبة من شوائب الحس فلابد إذن من المران مدة طويلة في هذا التشبة (الثاني) للوصول إلى التشبه الثالث الذي يوصل إلى المطلوب .

والتشبة بالأجسام السماوية يكون بالاقتداء بها والاتصاف بصفاتها ، وقد تتبع ابن طفيل هذه الصفات فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب .

☜ **الضرب الأول :** أوصاف لها بالإضافة إلى ماتحتها من عالم الكون والفساد وما تعطيه إياه من التسخين والإضاءة وغير ذلك من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

☜ **والضرب الثاني :** أوصاف لها في ذاتها كونها شفافة وناصعة وطاهرة ومنزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها .

☜ **والضرب الثالث** : أوصاف لها بالنسبة إلى واجب الوجود كمشاهدتها له دائما فإن أعرضت عنه اشتاقت إليه وتسخيرها في تتميم إرادته وعدم تحركها إلا بإذنه والتشبة بها في الضرب الأول يكون بإعانة ذي الحاجة من الحيوان أو النبات كتعهد النبات بالسقى وتخليص الحيوان من سبع داهمه ومساعدته إذا مسه جوع أو ظمأ وتطهير مجرى الماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان مما سقط فيه من حجر أو أنهار من جرف وينبغى الإمعان في هذا النوع من ضروب التشبة لبلوغ الغاية فيه .

والتشبه بها في الضرب الثاني بدوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن الجسم والاغتسال في أكثر الأوقات وتنظيف الأظفار والأسنان والتطيب وتعهد اللباس النظيف حتى يتلالاء حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً ومع ذلك يلتزم ضروب الحركة المستديرة تشبها بها في حركتها .

والتشبة بها في الضرب الثالث بملازمة الفكر في الموجود الواجب الوجود وقطع العلائق عن المحسوسات بمنع الحواس عن التعلق بها والابتعاد عن تتبع الخيال ، وقد دأب حى بن يقظان الذي جعله ابن طفيل بطلاً لتطبيق هذا المنهج على التشبة بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة واستمر على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده وينازعها وتنازعه فكان إذا اشتد في الاستدارة على نفسه ولازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب غابت عنه جميع المحسوسات وضعف وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته البريئة عن الجسم ولاح له شيء من أحوال أصل التشبه الثالث ، فيتخلص عن الشوب ويشاهد الموجود الواجب الوجود ثم تَكرُّ عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل سافلين فيعود إلى المجاهدة من جديد فإن

لحقه ضعف يقطع عليه غرضه تناول بعض الأغذية على الشروط السابقة ثم عاود التشبه بالأجسام السماوية .

ولما لاح له شيء من أحوال أهل التشبة الثالث سعى في تحصيله وهاك الحديث عنه .

التشبة الثالث : مر بنا أن التشبه الثالث هو تشبه بالموجودات الواجب الوجود ويجب من حيث الذات الشريفة التى عرفت الموجود الشريف فهو سعى في تحصيل صفاته والتخلق بأخلاقه والاقتداء بأفعاله .

وكان ابن طفيل قد رأى أثناء نظره العلمي قبل تطبيق هذا المنهج العلمي أن صفات الواجب على ضربين : أما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ، وأما صفة سلب كالتنزه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزهه حتى لا يكون فيها من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، بل ترجع كلها على معنى واحد هو حقيقة ذاته لأن القدرة هى نفس الذات والعلم نفس الذات ، فعلمه بذاته وذاته هو علمه بذاته .

والتشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرط معه شيئا آخر .

أما التشبه به في صفات السلب فهو يطرح أوصاف الجسمية فإنه وإن كان التشبه بالأجسام السماوية قد صحبه طرح كثير من أوصاف الجسمية إلا أنه لا زال منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة والاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها والاهتمام بإزالة عوائقها وكل ذلك

من صفات الأجسام ، فلابد في هذا الضرب من التشبة أن تطرح هذه البقية من الأوصاف الجسمية لأنها لا تليق بهذا النوع من التشبة ولذلك نجد ابن طفيل يجعل " حى بن يقظان " في هذا الطور من التشبة يقتصر على السكون في مغارته مطرقاً غاضاً بصره معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الموجودات والواجب الوجود وحده دون شركة فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث كانت تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك وفي خلال مجاهدته تلك ربما كانت تغيب فيها عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه في مشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة ومازال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى له ذلك وغابت عن فكرة السماوات والارض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية والقوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود الحق وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاش الكل واضحل وصار هباء ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى على ذاته زائداً لمن الملك اليوم لك الواحد القهار . فاستغرق في تلك الحالة وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أن هذه الحالة لا يمكن التعبير عنها ومن رام ذلك فقد رام مستحيلا كمن يريد أن يذوق فيطلب أن يكون السواد حلوا أو حامضا .

وإلى هنا يصل السالك إلى نهاية الطريق إلى المعرفة الحقة إلى السعادة العظمى إلى درجة أولى الصدق إلى درجة الولاية بعد أن سبح في هذا البحر وسلك هذه المسالك وقطع تلك الدروب ففنى عن كل شيء حتى ذاته واستغرق في مشاهدة الحق جل جلاله فوصل إلى المقام الذي إذا فجئته المنية وهو فيه اتصلت مشاهدته ودامت سعادته .

* * *

النعيم والعذاب الأخروى

مما تقدم نستطيع أن نقرر أن ابن طفيل يرى أن الثواب والعقاب روحاني لا جسماني – وقد أشرنا على ذلك فيما تقدم – فهو يرى أن السعادة الكاملة إنما هى اتصال مشاهدة الموجود الواجب الوجود وسلامة هذه المشاهدة من الشوائب وزوال ما تقتضيه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هى بالإضافة إلى تلك المشاهدة شرور وعوائق ولن يصل إلى دوام تلك المشاهدة إلا من نعرف بالواجب قبل أن نفارق روحه الجسد وأقبل بكليته عليه والتزام الفكرة في جلالة وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الإقبال والمشاهدة فيبقى في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم باختصار في سعادة دائمة .

أما من تعرف بالواجب في الحياة الدنيا فعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة وأحسن ثم أعرض واتبع هواه حتى وافته

منيته وهو على تلك الحال من الاعتراض فإنه يحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب متصل وآلام لا نهاية لها فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل فيشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وأما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً (١) .

بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية هذا وأما إذا وافته منيته ولم يكن في حياته الدنيا قد تعرف بالموجود الواجب ولا اتصل به ولا سمع عنه فانه لا يشتاق لهذا الموجود ولا يتألم لفقده (٢) .

ولعلنا قد رأينا ان ابن طفيل يذهب إلى خلود الروح وأن كل روح من الأرواح الإنسانية تبقى منعمة أو معذبة بالمعنى الشخصي وإن كان لا يرى بعث الأجسام لأن السعادة إنما هى في استغراق المشاهدة الخالية عن شوائب الحس كما أن الشقاء في الحرمان من المشاهدة مع الشوق إليها فيبقى هذا المحجوب في عذاب وآلامه لا نهاية لها على ما مر ذكره .

* * *

---

(١) يقول ابن طفيل متحدثا عن هؤلاء المحجوبين " كما شاهد - يعنى حى بن يقظان - ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كانها مرايا صدئه قدران عليها الخبث وهى مع ذلك مستديرة للمرايا الصقلية التي ارتسمت عليها صورة الشمس ومولية عنها بوجود ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم بباله قط ورأها في آلام لا تنقض وحسرات لا تتمحى قد أحاط بها سرادق العذاب واحترقتها نار الحجاب ونشرت بمناشير الانزعاج والانجذاب " [راجع قصة بن يقظان] .

(٢) راجع حى بن يقظان .

عجز اللغة عن تصوير حالة المشاهدة

ومما يجدر الإشارة إليه أن ابن طفيل يرى أن تلك الحالة التي وصل إليها مما تعجز اللغة عن تصويرها ، لأنها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وإذا كان كثير من الأمور التي تخطر على قلوب البشر أذ يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطورة على القلب ولا هو من عاليه ولا هو من طوره ؟ ومعنى ذلك أن ما وصل إليه ابن طفيل بالذوق والمشاهدة من شدة وضوح المعرفة وكمالها وزيادة السرور واللذة مما تعجز اللغة عن التعبير عنه وأن ما وصل إليه بالفكر والنظر بالنسبة لتلك الحالة ليس شيئا مذكوراً وإن كان لا يخالفها بالحقيقة ، أنه كان يرى الجمال في ضوء العقل الخافت فلما اقترب منه وشاهده في غمرة النور الباهر رأى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، لقد كان كالأعمى ينظر بنور عقله فلما انكشفت الغشاوة عن عينيه حدق بنور بصره فزاد ذلك وضوح معرفته وكمال لذاته .

* * *

اختلاف الواصلين في التعبير عن هذه الحالة

لابد من الإشارة إلى أن ابن طفيل في مقدمة " حى بن يقظان " ذكر أن المشاهدة والاستغراق والفناء حالة غريبة لما لها من اللذة والحبور ومن وصل إليها حمله الطرب والنشاط على البوح بها مجملة دون تفصيل فإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى أن بعضهم قال فى هذه الحالة " سبحاني ما أعظم شأني " وقال الآخر " أنا الحق (وقال غيرهما) وما في الجبة إلا الله ، وأن كان ممن أدبته العلوم كالإمام الغزالي فإنه تمثل بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأما ابن طفيل فإنه لما وصل إلى هذه الحال ثم أفاق منها خطر له مثل ما خطر لهؤلاء الذين لم يفرقوا بين ذواتهم وذات الحق جل وعلا أنه خطر له أن يقوم له أن يقوم بوحدة الوجود بين ذاته وذات الحق - سبحانه - وكادت هذه الشبه ترسخ لولا أن تداركه الله برحمته وتلاقاه بهدايته - فعلم أن هذه الشبهه إنما نشأت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات (فإن الكثير والقليل والوحدة والكثرة والاجتماع) كلها من صفات الأجسام والذات المفارقة - ومنها ذاته - لا توصف بالوحدة أو الكثرة لأن الكثرة إنما هى مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شىء من ذلك إلا في المعاني المركبة الملتبسة بالمادة ولا تركيب هنا ولا مادة فلا وحدة إذن ولا كثرة .

الفلسفة الإلهية

وجود فاعل للعالم غير جسم ولا جسماني :

يرى ابن طفيل أن العالم سواء كان قديماً أم حادثاً يوصل إلى وجود الواجب لأنه إن كان حادثاً خارجاً إلى الوجود بعد العدم فإنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود نفسه ، بل لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود وهذا الفاعل لا يمكن أن يدرك شيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء منها لكان جسماً ولو كان جسماً لكان من جملة العالم فيكون حدثاً لأنه من جملة العالم المفروض حدوثه ، فيحتاج حينئذ إلى محدث آخر ولو كان هذا المحدث الآخر جسماً أيضاً لاحتاج إلى محدث ثالث ويتسلسل إلى غير نهاية والتسلسل باطل فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فلا يمكن إدراكه بشيء من الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يحلق بها وإذا لم يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ؛ لأن التخيل ليس إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها عن الحس .

وإذا لم يكن جسماً فيستحيل إتصافه بصفات الأجسام وأول صفات الأجسام هو الإمتداد - في الطول والعرض والعمق - وهو منزه عن جميع ما يتبع ذلك الوصف من الصفات الأخرى ، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو قادر عليه وعالم به بالضرورة ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟

هذا إن كان حادثاً ، وأما إن كان لم يسبقه عدم فإنه يستلزم أيضاً وجود الفاعل ؛ لأنه إن كان قديماً كانت حركته قديمة لا بداية لها وكل

حركة لابد لها من محرك بالضرورة والمحرك أما أن يكون قوة سارية في جسم المتحرك أو جسم آخر غيره وأما أن تكون قوة غير سارية في جسم ولا شائعة فيه ولما كان كل جسم متناهياً فإن كل قوة سارية فيه تكون متناهية (لأن القوة السارية في الجسم تنقص بنقصه وتزيد بزيادته كالنقل الساري في الحجر المتحرك إلى أسفل فأنه ينقص إذا قسم الحجر ويزيد إذا زيد في الحرج) .

وحينئذ إذا وجدت قوة تفعل فعلاً غير متناه فأنها لا تكون موجودة في جسم وألا لتناهت بتناهيه ، وقد وجدنا الفلك يتحرك حركة غير متناهية إذ قد فرضناه قديماً لا ابتداء لوجوده ، فحينئذ تكون القوة المحركة له ليست في جسم ولا في جسم آخر، وإنما هي لشيء برئ عن الجسمية وغير موصوف بوصف من الأوصاف الجسمية .

وهنا تسنح الفرصة مرة أخرى لابن طفيل ليبين عما قلناه من أنه كان يعتقد قدم العالم على الرغم مما صرح به من تشككه في قدم العالم وحدوثه فيقول محدثاً عن حي بن يقظان .

وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداد لضروب الحركات وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فإذن وجود العالم إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرئ عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حسن أو يتطرق إليه خيال ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلا لا تفاوت

فيه ولا فتور ولا قصور فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها ، وبذلك نرى ابن طفيل يقرر احتياج هذا العالم إلى الفاعل من حيث هذه الصورة التي هي استمداد لضروب الحركات المختلفة ، وذلك لأن مادة كل جسم محتاجة إلى الصورة لأن وجودها وجود ضعيف لا يكاد يدرك فيه تثبيت لها حقيقة بدون تلك الصورة .

ولما كانت هذه الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل ، فجميع الموجودات إذن مفتقرة في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به ، وهنا يقول ابن طفيل مفرعاً على ما تقدم : " فهو إذن علة لها وهي معلولة سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل [١] .

وهكذا نجد ابن طفيل لا يتحرج من جعل العالم معلولاً والفاعل علة له سواء كا العالم قديماً أم حديثاً ، ولقد كنا نستطيع مجاوزة هذا وتركه وشأنه مع ما اصطلح عليه ، ولكن ما ذكره بعد ذلك من تركيز على قدم العالم يشعرنا في نفسه من ميل إلى قدم العالم [٢] .

---

(١) راجع حى بن يقظان .

(٢) يقول ابن طفيل متابعاً الحديث ومركزاً على قدم العالم (... فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل فإن ابتداؤهما معاً ، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفعل بغير زمان : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن ==

وقد تعرضنا لهذه القصة من قيل ومهما يكن يكون من شيء فإنه يصرح بأن كلاً من الحدوث والقدم يوصل إلى وجود فاعل للعالم غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه لأن الاتصال والانفصال والدخول والخروج من صفات الأجسام .

* * *

صفات الواجب

إذا كان ابن طفيل قد استدل على وجود فاعل للعالم كما تقدم فإنه يصف هذا الفاعل بوجوب الوجود وينزهه عن الجسمية وصفاتها ، كما يصفه بصفات الكمال كالعالم والقدرة .

وفي الحق أن ابن طفيل قد سلك طريق الملاحظة والنظر في العالم وتصفحه على سبيل الاعتبار في قدرة فاعلة والتعجب من غريب صنعه ولطيف حكمته ودقيق علمه ، كما يقول ابن طفيل متحدثاً عن حي بن يقظان فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فعلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصفة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك

== يقول له كن فيكون .. { راجع : فلسفة ابن طفيل ص ١٥٤ ، وقصة حي بن يقظان ص١٥٠ - ١٥٤ ، ط. ثانية } .

الأعضاء التي خلقت له في وجود المنافع المقصودة بها لما انتفع بها الحيوان ، بل لكانت كلا عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء وفي اختصار لأنه ليس في الموجودات حسن أو بها أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل إلا وهي من فيض الفاعل المختار جل جلاله ومن جودة وإذا كان ذلك كذلك فلاشك أن ما يتصف به سبحانه أعظم منها وأكرم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم ، بكلمة واحدة أن صفات الموجودات صادرة منه وهو بهذا أحق بها من كل موصوف بها دونه وهو كذلك مجرد من جميع صفات النقص ؛ ذلك أن معنى النقص – كما يقول – هو العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وذلك لا يمكن أن يتعلق به لأنه هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحق وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو ((وكل شيء هالك إلا وجهه)) .

وخلاصة القول أن ابن طفيل يرى أن صفات الموجود الواجب الوجود على ضربين : أنا صفات ثبوتية كالعلم والقدرة والحكمة وأما صفات سلبية كتنزهه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولو أحقها وما يتعلق بها على أن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه بحيث لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية بوجه من الوجوه ، بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته ولما كان هو العلم وهو القدرة وهو الوجود وهو الكمال وهو الحسن ، فصفاته الثبوتية نفس ذاته وعلمه بذاته ليس معنى زائداً على

ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته ، ولما كان ابن طفيل قد صرح بأن القدرة وغيرها من صفات الكمال هي نفس ذاته وأن العلم نفس ذاته ، فمعنى ذلك أن القدرة نفس العلم والعلم نفس الذات فلا تكثر بوجه من الوجوه إذ ليس ثم إلا الذات الواحدة .

* * *

الفيلسوف : ابن رشد

*** نسبه وحياته :**

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م) من أسرة عريقة في المجد ، تولى أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية في الدولة ، وقد تولى هو وأبوه وجده قضاء قرطبة ومكنه ثراء أسرته من أن يتلقى [illegible] صغره وأن يدرس دراسة عالية في كثير من العلوم فدرس الفقه وعلم الكلام والنحو والموسيقى ، ورأى في نفسه ميلاً إلى الفلسفة فتعلمها من ابن باجه – الفيلسوف الأندلسي– وحاز شهرة عظيمة في الفلسفة والطب والرياضة حيث كان أعلم أهل عشرة بكل هذه العلوم [1] .

*** مؤلفاته :**

كان ابن رشد من المكثرين في التأليف ، فقد ألف في العلوم المختلفة ووضع كثيراً من المؤلفات – في علم الكلام والفقه والنحو والطب والفلك وغيرها – كما كتب في الفلسفة مؤلفات عدة ، ومن أشهرها :

١ – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة .

٢ – تهافت التهافت يرد فيه على كتاب تهافت الفلاسفة الذي ألفه الإمام الغزالي .

---

(١) راجع الفلسفة الإسلامية وصلاتها باليونانية – د. عوض الله حجازي ، ومحمد السيد نعيم ط. ثانية ص٢٥٩ .

٣ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
٤ - سعادة النفس .
٥ - نقد نظرية ابن سينا في الممكن لذاته والممكن لغيره .

كما كتب عدة تلخيصات وشروع مختلفة لكتب أرسطو وأفلاطون والفارابي وابن باجه وغيرهم ، ومن ذلك تلخيصاته لكتب : (السماع والعالم ، والسماع الطبيعي ، والآثار العلوية ، وكتاب النفس ، وكتاب القياس ، وما بعد الطبعة) وكل هذه الكتب لأرسطو .

كما شرح كتاب الجمهورية لأفلاطون ووضع شروحاً مختلفة لكتب الفارابي وعلى الأخص كتابه في المنطق .

وفي هذه الكتب والشروح المختلفة آراء ابن رشد الفلسفية في الإلهيات والنفس والعالم وهل حادث أو قديم وفي علم الله وإحاطته بالجزئيات ، وفي البعث وهل هو للأجساد أو للأرواح إلى غير ذلك مما يوضح أراءه ويبين أفكاره .

*** علمه وآراؤه الفلسفية :**

لقد كان ابن رشد معجباً بأرسطو كل الإعجاب وكان يعتبره المثل الكامل في الفلسفة وأن الله قد اختصه وحده بالحكمة ، ولذا فإن من حاولوا بعده أن ينشئوا مذهباً فلسفياً قد باءوا بالفشل ، ومن أجل ذلك رأى ابن رشد في أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو وتوضيح أراء هذه الفيلسوف العظيم بدون أن يكون له بجواره مذهب فلسفي خاص ، غير أن فلسفة أرسطو لم تصل إلى ابن رشد إلا عن طريق الأفلاطونية

الحديثة والشراح الأسكندرانيين ، كما أنها من جهة أخرى كانت غامضة معقدة لهذا وذلك رأينا أن ابن رشد ينشيء مذهباً فلسفياً خاصاً به دون قصد منه ولا اختيار إذ أن أراءه في النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع أراء الشراح الأسكندرانيين ، فجاء ذلك من جانبه ابتكاراً دفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين .. من أهم آرائه ما يأتي :

واجب الوجود ومعرفته بالنظر :

يرى ابن رشد أن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة وأنه لا قيمة لها لذي الصفوة الممتازة من العلماء والحكماء ، لذا وجب أن تطلب هذه المعرفة عن طريق النظر المحض وهذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أدلته الضرورية (وهي المنطق) دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينية لا يتطرق إليها شك ، ولهذا فأنه يقرر :

أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع ، وقد حث الله الناس على النظر في ملكوت السماوات والأرض حتى يصلوا إلى هذه المعرفة عن يقين كان من (الضروري لمن اراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي ...) (١) .

فهو بهذا يرى أن النظر الفلسفي واجب بالشرع ولما كان النظر لا

---

(١) راجع كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .

يتم إلا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات وسائر قضايا المنطق كان تعلم المنطق واجباً بالشرع .

وهكذا يقرر ابن رشد أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الله ، ثم هو يذهب بعد ذلك إلى أن الغاية التي ترمي إليها جميع الشرائع ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم المستفيضة ومجهوداتهم المتواصلة هي غاية واحدة وهي معرفة السر الأسمي لهذا الوجود .

وما انبثق عنه من أسرار وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متفقين في اعتمادها على أساس واحد وهو العقل ليصلا بالإنسان إلى الحق والخير .

* * *

كيف نشأ العالم عن الإله عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن فعل الإله مقارن لوجوده لا ينفك عنه وأن كليهما - أي الوجود والفعل ، أو الإله والعلم - لا مبدأ لهما فيقول :

فإن كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر .

وإذا كان الأمر كذلك فالعالم أزلي غير أن أزلية الباري تختلف عن أزلية العالم في الرتبة الذهنية ، إذ أن الأول علة في الثاني وهو بدوره يرى أن لكل شيء سبباً مؤثراً فيما بعده متأثراً بما قبله .

وأن المبدأ الأول والسبب الحقيقي هو الباري وقد نشأ عن الباري العقل الأول وعن العقل الأول نشأ الثاني إلى أن نشأ العقل العاشر ،

وهذا العقل بدوره هو المنشيء المباشر لفعل العوالم الأرضية .

وعلى هذا الأساس يكون الله خالقاً للكون كله بطريق غير مباشر ، ثم هو بدوره يرى أن المادة قديمة وأن الحدوث الوارد في القرآن إنما ينصب على طرو الصور على الموجودات أو على الهيولى أي المادة وليس شاملاً للحدوث في جواهر الأشياء ومادتها ، فيقول :

وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح به في هذا العالم هو نوع من الحدوث المشاع هنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسية ويسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان ، و[illegible] ذلك :

قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا ... ﴾ (١) .

وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ... ﴾ (٢) .

وأما كيف حال طبيعة الموجود الضروري ؟ فسكت عنه الشارح لبعده عن الأفهام ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور ، وأما الذي تزعم الأشاعرة من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة .

* * *

---

(١) سورة الأنبياء الآية : ٣٠ .

(٢) سورة فصلت الآية : ١١ .

موافقة ابن رشد للفلاسفة في قدم العالم

لقد ذهب أرسطو ومشايعوه إلى القول بقدم العالم وبأن حركته أزلية ، وقد شايعهم ابن رشد في هذا القول مع أن المقرر أن العلة والمعلول فكيف يكون إذا ترجح أحد جانبي الممكن فأن قالوا إذا كان الله قادراً على أن يوجد العالم فيما لا يزال أو أن يتركه على العدم فهو قادر أيضاً على أن يوجده في الأزل .

قلنا : لا يكون العالم وحالة هذه ممكناً ؛ لأن الممكن ما كان الوجود والعدم بالنسبة لذاته سواء ، فترجيح أحد الطرفين يقتضي طروه بعد أن لم يكن ، وهذا ينافي الأول .

ومع أن ابن رشد يجاري أرسطو والفارابي وابن سينا يحاول أن يؤول ظواهر النصوص القرآنية إلى ما يساير مذهبهم ويسير مع فلسفتهم ، قال في كتابه " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " .

وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً إلى الاختلاف في التسمية وخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الأول فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء - أعني عن سبب فاعل - ومن مادة والزمان متقدم عليه - أعني على

وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك ، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفريقين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله - تبارك وتعالى - الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له - سبحانه وتعالى- بقدرته .

وأما الصنف الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكن موجود عن شيء - أعني من فاعل - وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مفارق للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الموجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والموجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعة أرسطو ، وفرقة يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين إذ أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيق ومن الوجود القديم .

فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث على ما فيه من شبه القديم سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً

فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان عندهم متناهياً من الماضي ، ثم قال وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفي الوجود والزمان مستمر من الطرفين ؛ أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ... ﴾ (١) يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الماء ؛ أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك .

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ ﴾ (٢) . يقتضي أيضاً بظاهرة أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود .

وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ... ﴾ (٣) . يقتضي بظاهرة أن السموات خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متؤلون فإنه ليس في الشرع أن الله موجود مع العدم المحض ولا يوجد في هذا نص أبدا وكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ، هذا نص ما قاله قاض القضاة ابن رشد .

---

(١) سورة هود.الآية : ٧ .

(٢) سورة إبراهيم الآية : ٤٨ .

(٣) سورة فصلت الآية : ١١ .

ولست أدري لماذا يوضح ابن رشد محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الأجسام التي تدرك بالحواس ، فقد ذكر أنها موجودة من شيء وعن شيء ، أي عن فاعل ومن مادة وأن الزمان متقدم على تلك الأجسام لكنه لم يوضح محل الخلاف في المادة التي منها وجدت الأجسام ؛ أعني محدثه بعد عدم والزمان متقدم عليها أم أنها قديمة لم يتقدمها زمان ولا عدم .

فالمتكلمون على أنها محدثة والحكماء على أنها قديمة ولم يتقدمها زمان ولا عدم فيكون الخلاف بينها إذا ليس في مجرد التسمية ، بل يكون خلافاً حقيقياً بالنسبة للمادة كما بينا .

ثم قال بالنسبة للعالم أنهم متفقون على أنه لا يتقدمه زمان ولم يكن من شيء لكنه موجود عن شيء ؛ أعني عن الفاعل كما أنهم متفقون على أن الزمان المستقبل غير متناه والموجود المستقبل كذلك ، وإنما اختلافهم في الزمان الماضي .

ولم يبين - رحمه الله - معنى عدم تقدم الزمان على العالم عند كل من الفريقين حتى يتضح الخلاف بينهما إن كان حقيقياً أو لفظياً ، ولاشك في أن معنى نفي تقدم الزمان على العالم عند المتكلمين عدم وجوده أصلاً إذ كان الله ولا شيء والزمان مقارنه شيء بشيء وحيث لا شيء قبل العالم له وجود إلا واجب الوجود فلا يتصور للزمان وجوده .

ومعنى نفي الزمان عند الحكماء أن وجود الزمان لم يكن سابقاً لوجود العالم ؛ لأن الزمان والعالم قديمان وهما مقترنان في الوجود كما ذهب أرسطو ومن معه .

فالمعنى الذي قال به الحكماء مبني على أن الزمان والعالم قديمان ولاشك أن الخلاف في هذا المعنى حقيقي .

ثم قال ليس في الشرع أن الله موجود مع العدم المحض ولا يوجد في هذا نص أبداً وهذا غير مسلم ، فقد ورد في السنة أحاديث صحيحة في هذا المعنى منها : ((كان الله ولا شيء معه)) .

* * *

فلسفته في النفس وبقاءها

لقد تبع ابن رشد أرسطو في فلسفته في النفس ، فقد ذهب أرسطو إلى أن للنفس قوى تتأثر بعوارض البدن وهي بدورها تفسد بفساده ، وتوجد بوجوده فالقوة الشهوانية والقوة الغضبية تتاثر بعوارض البدن وهي تابعة له تنعدم بإنعدامه .

أما القوة العاقلة وهي القوة العليا للنفس فلا تخضع لعوارض البدن ولا لأي أثر جسماني .

والنفس باعتبار هذه القوى خالدة وهي بدورها باقية بعد فساد البدن وابن رشد يتابع أرسطو في هذا الرأي ، ويرى أن خلود النفس على هذا النحو هو منحه تفضل بها الباري على النوع الإنساني تمييزاً بينه وبين الكائنات الحية وتسلية له من فساد بنيته ومادته .

ثم هو يرى أن النعيم الذي أعده للمتقين وأن العذاب الذي أعده الله للعصاه والمذنبين إنما هو للروح فحسب التي يقرر بقاءها بعد فساد البدن .

وما أعلنه الإسلام من أن الجزاء للأبدان والأرواح فهو من باب التمثيل لإرهاب العامة من العقاب وترغيبهم في الثواب ؛ لأن التمثيل بالحشر الجسماني أبلغ في هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني لأنه أشد إرهاباً وتخويفاً للشريرين . وأعظم ترغيباً للأخيار الصالحين .

والظاهر أن ابن رشد قد راجع نفسه في القول بأن الكلام في القرآن عن الحشر الأجساد ، وإنما هو من باب التمثيل وتقريب المعقول بضرب الأمثال له بالمحسوس فوقف أمام قوله هذا كموقف المتردد إذ قال في كتابه (تهافت التهافت ص١٣٤) أنه إذا فرض خلود النفس وعودتها إلى الأجسام فإنه من المستحيل أن تكون هي الأجسام الأولى لأنها فسدت وما فسد لا يعود كما كان ، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها .

وهذا القول الذي يرى أنه لا مانع منه بالنسبة لحشر الأجساد هو ما قاله الغزالي بعينه إذ قال الغزالي : " أن البدن الذي قد لا يعود بعينه بل يخلق الله لكل روح بدن جديداً مماثلاً للبدن الذي فسد " .



أولاً : مدخل ابن رشد الى القول بالقدم :

كان تأثر ابن رشد بأرسطو ، واعجابه الشديد ، بل افتتانه به هو السر الكامن وراء تمكسكه بالقول بقدم العالم .

وينبغى أن نقدم لذلك بالقاء نظرة عامة على المذاهب المختلفة فى :

نشأة الكون :

وبادىء ذى بدء أقول أن الاحتمالات بحسب القسمة العقلية لاتزيد عن أربعة فان العالم اما أن يكون محدث الذات والصفات ، أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصفات أو العكس.

والاحتمال الرابع مجرد تقسيم فرضى لم يقل به أحد ، اذ هو معلوم البطلان بالبداهة . وهناك احتمال آخر يعد سلبيا ، ويتمثل فى التوقف فى الاقسام السابقة وعدم القطع بواحد منهما . وهو قول جالينوس الذى حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى مات فيه ، لبعض تلامذته : اكتب عنى ماعلمت أن العالم قديم أو حادث.

أما الاحتمالات الثلاثة الباقية فقد دارت حولها المذاهب المختلفة وهى خمسة :

المذهب الاول :

يرى أن المادة أزلية ، وأن الحركة الموجودة بها طبعية ، وأن الصور المتعاقبة عليها هى كامنة فيها ، وأن الانتاج الجبلى الموجود فى الكون آت عن طريق التناسل ، بواسطة حركة الكون والفساد الازلية الابدية وليس عن طريق الخلق والايجاد ، وليس للفاعل من وظيفة الا تخليص الكائن من الفاسد عن طريق التحريك القسرورى . ويعرف هذا بمذهب النمو.(1)

(1) انظر : الفلسفة الاسلامية فى المغرب : للدكتور محمد غلاب : ص٨٦ ـ ٨٧

والمذهب الثاني :

يقول أيضا بالمادة الازلية ، أو الهيولى القديمة أو المادة الاصلية ، ولكنه يرى أن هذا الانتاج الجيلي هو تعاقب جواهر الموجودات نفسها ، أى أن كل كون جديد يستلزم صورة جديدة ، وكل صورة لابد لها من موضوع تتحقق فيه .

واذا فنحن أمام جوهر جديد ازاء كل نشوء جديد ، وهذا يقتضي أن يكون الفاعل — بوساطة تحريكه المادة أو شوقها اليه — منشئ الجوهر الجديد كله ، على ألا يعزب عنا أن هذا الانشاء ليس مباشرا ، ولا عن عدم ، بل من الهيولى القديمة التي بتسييرها من القوة إلى الفعل تنشأ الجواهر المتعاقبة موضوعات وصورا .   وهذا هو مذهب أرسطو ، والفرق بينه وبين الاول أن الموضوع في المذهب الاول لا يتغير وانما تتعاقب عليه الصور فحسب ، فبينما هو في الرأى الثاني جديد بازاء كل صورة .[1]

فالشيء الذى يسمى " المادة الازلية " هو في المذهب الاول نفس الموضوع . أما في المذهب الثاني فالمادة الازلية أو الاصلية هي شيء مفترض افتراضا وسابق على الموضوع والصورة معا .

المذهب الثالث :

يرى كذلك أن المادة أزلية ، والفاعل ينشئ الصور ويطبعها على أجزاء المادة وأنه أحيانا يكون متصلا بها ، كالنار تنشئ النار ، والحيوان ينتج شبيهه ، — وأحيانا منفصلا عنها ، كالحيوان والنبات ينشأ من غير شبيهه .

وهذا مذهب " تيمستيوس " ويشبه أن يكون مذهب الفارابي .[2]

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٧
(٢) المصدر السابق ص ٨٨ [illegible]

والمذهب الثاني :

يقول أيضا بالمادة الازلية ، أو الهيولى القديمة أو المادة الاصلية ، ولكنه يرى أن هذا الانتاج الجهلى هو تعاقب جواهر الموجودات نفسها ، أى أن كل كون جديد يستلزم صورة جديدة ، وكل صورة لابد لها من موضوع تتحقق فيه .

واذا فنحن أمام جوهر جديد ازاء كل نشوء جديد ، وهذا يقتضى أن يكون الفاعل — بوساطة تحريكه المادة أو شوقها اليه — منشئ الجوهر الجديد كله ، على ألا يعزب عنا أن هذا الانشاء ليس مباشرا ، ولا عن عدم ، بل من الهيولى القديمة التى بتسييرها من القوة الى الفعل تنشأ الجواهر المتعاقبة موضوعات وصورا . وهذا هو مذهب أرسطو ، والفرق بينه وبين الاول أن — الموضوع فى المذهب الاول لا يتغير وانما تتعاقب عليه الصور فحسب ، فبينما هو فى الرأى الثانى جديد بازاء كل صورة [1]

فالشئ الذى يسمى " المادة الازلية " هو فى المذهب الاول نفس الموضوع . أما فى المذهب الثانى فالمادة الازلية أو الاصلية هى شئ مفترض افتراضا وسابق على الموضوع والصورة معا .

والمذهب الثالث :

يرى كذلك أن المادة أزلية ، والفاعل ينشئ الصور ويطبعها على أجزاء المادة وانه أحيانا يكون متصلا بها ، كالنار تنشئ النار ، والحيوان ينتج شبيهه ، — وأحيانا منفصلا عنها ، كالحيوان والنبات ينشأ من غير شبيهه .

وهذا مذهب " تيمستيوس " ويشبه أن يكون مذهب الفارابى [2].

(١) المصدر السابق : ص ٨٧

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٨٨

والمذهب الرابع :

يتفق مع الثالث في أزلية المادة ، وفي انشاء الفاعل الصور لكنه يخالفه في امكان اتصال الفاعل بالمادة ، ويذهب الى أنه أجنبي عنها دائما ، فالصور التى تتحقق بها كينونة الموجودات تأتى من لدن الفاعل ، أو العقل المجرد ، أو واهب الصور وهذا هو مذهب ابن سينا[1].

أما المذهب الخامس :

فهو اعتقاد أن الازلى هو الله وحده ، وأن كل ماعدا صاحب ذلك مخلوق له فالله هو الخالق الحقيقى ، وتعاقب الاجيال هو ايجاد محض ، ينشئ الله الافراد فيه من عدم محض ، بطريقة مباشرة .

وهذا هو مذهب المتكلمين . وهو الذى جاء به الدين .
هذا هو مجمل الآراء الفلسفية والعقيدة الدينية حول نشأة العالم .

- ونظرا للاعجاب الشديد بأرسطو من جانب ابن رشد فقد كان طبعيا أن يرى أن مذهب أرسطو هو وحده الصحيح من بين هذه المذاهب ولذلك يذهب مذهبه فيرى " أن كل فعل يفضى الى خلق شئ انما هو عبارة عن حركة . والحركة تقتضى شيئا التحركه ، ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق ، وهذا الشئ هو فى رأيه المادة الاصلية التى صنعت الكائنات منها . ولكن ماهذه المادة ؟ هى شئ قابل للانفعال لا حد له ، ولا اسم ، ولا وصف . بل هو ضرب من الافتراض لابد منه ، ولاغنى عنه . وبناء عليه يكون كل جسم أبديا بسبب مادته ، أى أنه لايتلاشى أبدا ، لان مادته لاتتلاشى أبدا ، وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة الى حيز الفعل لابد له من هذا الانتقال ، والا حدث فراغ ووقوف فى الكون .

---

[1] انظر المصدر السابق : ص٨٨

وعلـــى ذلك تكون الحركة مستمرة فى العالم ، ولولا هذه الحركة المستمرة لمـــا حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم ، بل لما حدث شيء قط .(١)

أزليـــة العالم عـــند ابن رشـــد :

واذا فقد ربط ابن رشد وجود العالم بوجود حركة دورية أزلية صادرة عن محـــرك أزلـــى . فتصور أن العالـــم متغير منذ الازل ، وأنه فى جملته وحدة أزليـــــة لا يجوز عليـــه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ، والهيولى والصورة لا يمكن انفصال احداهما عن الاخرى الا فى الذهن ، والصور لا تنتقل فى المادة المظلمـــة كمـــا تطوف الارواح الخفية ، بل هى محتواه فى المادة على هيئة نواة ، والصـــور المادیـــة التى هى القوى الطبيعية لا تتأتى تحدث توليدا ، وليس هناك ايجاد من عدم ولا عدم بعد وجود ، لان كل ما يحدث فى الكون من تغير انما هو خروج من القـــوة الـــى الفعـــل ، أو رجوع من الفعل الى القـــوة .(٢)

واذن فالبارى — فى نظر ابن رشد — لم يستحدث شيئا ، لان الاستحداث مـــن العدم مستحيل — عنده وعند الفلاسفة أمثاله — فهـــم يرون أن العدم لا ينتج وجودا وأن الله لم يفعل شيئا سوى أنه أخرج العالم من القوة الى الفعل .(٣)

وهو لذلك يرى أن المتكلمين القائلين بأن البارى أنشأ الكون من عدم مخطئون اذ أن — هناك — فى رأيه — أزليين : البارى والعالم . ولكن أزلية البارى تختلف عن أزليـــة العالم فى الرتبة الذهنية اذ أن الاول علة فى الثانى .(٤)

---

(١) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته : ص٣٤

(٢) أنظر : تهافت التهافت لابن رشد : ص٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣ .

(٣) " : المصدر السابق : ص٢٦٣–٢٦٥–٢٨٩ .

(٤) د / محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية فى المغرب : ص٩٢ .

: استدلال ابن رشد على قدم العالم :

أ — أهم الادلة التى ارتضاها على قدم العالم .

ب — الجدل بينه وبين المتكلمين القائلين بالحدوث .

ساقتصر هنا على القدر الذى يوضح وجهة نظر ابن رشد فى قضية قدم العالم وحدوثه دون استرسال فى ذكر أدلة كثيرة على القدم بكون ابن رشد قد أقرها صراحة فى كتبه ، أو ضمنا باعتبارها متمشية مع هذه أدلته الخاصة به أو التى ارتضاها صراحة . ولذلك ساكتفى بعرض سريع لاهم الادلة التى ارتضاها كأدلة على القدم . مع ايراد خلاصة للنقاش الذى دار بشأنها بينه وبين المتكلمين لانى أفضل تأجيل العرض المفصل لادلة القدم ، ولادلة الحدوث ، وتناولها من جميع جوانبها الى فصلى "أدلة القدم" و "أدلة الحدوث" القادمين ان شاء الله ثم اختتم هذه الفقرة بالاشارة الى المحاولة التى قام بها ابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة أو بالاحرى بين المتكلمين والفلاسفة . ثم أناقش هذه المحاولة بوضعها فى ميزان النقد الدقيق .

أ — أهم أدلة القدم عند ابن رشد :

١ — الدليل الاول :

يرى الفلاسفة — كما يحكى عنهم الغزالى (١)

استحالة صدور حادث عن قديم لاننا لوفرضنا زمنا كان العالم فيه ممكن الوجود ، لكنه لم يوجد لعدم وجود مرجح لوجوده على عدمه .

فاذا وجد بعد ذلك ، كان لنا أن نتساءل : أحدث مرجح اقتضى وجوده أم لا ؟ فان كان الثانى كان الواجب ألا يوجد ، بل يظل

---

(١) فى تهافت الفلاسفة : ص ٩٠ — ٩٢

على حالـــة الا مكان الصرف ، لاستحالة الترجح بدون مرجح .

ولئن كان الاول تساءلنا عن حدوث المرجـــح :

أحدث بغير احداث الله اياه ، فان جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثا من غير محدث ، والا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ وان حدث هـــذا المرجح باحداث الله ، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك ؟ ومع ذلـــك فقد صار الله محـــلا للتغير بسبب هذا المرجح الذى جدّ ، وبسببه وجد العالم بعد ماكان معدوما .

وهذا الدليل وان حكاه الغزالـى عن الفلاسفة ، فان ابن رشد لايعتبره الا جدلا عاليا ، لايصل الى مرتبة البرهان[1].

ومع ذلك يدافع عنه ويرد على ماأورده الغزالى من اعتراضات على هـــذا على هذا الدليـــل . رغم أن ردود الامام الغزالى ردود محكمة وقويـــة .

فانه يرد على هذا الدليل بأنه : مالمانع أن نعتقد أن الله أراد أزلا أن يستمر العالم معدوما طول مدة عدمه . وأن يوجد بعد ذلك فى الوقـــت الذى عينه الله لوجوده فيه بارادته القديمة ؟ فحين لم يكن وجوده مرادا لم يحـــدث . وحين جاء الوقت حدوثـــه فيه حدث ، دون حدوث أى تغـــير بالنسبة لله تعالـــى[2].

والحق أن هذا الحل من جانب الغزالى للمسألة حل موفق .

لكن ابن رشد لايسلم بهذا الحل . بل يرى أن على المتكلمين أن يسلموا بـــأن حالة الفاعل وقت الفعل ليست هى حالته وقت عدم الفعل[3].

بل لابـــد حين الفعل من حدوث أمر اما فى الفاعل نفســه ، أوفى المفعول وهذه الحالة الجديدة لابدلها من فاعل . ان كان غير الله فلا يكون اللـــه مكتفيا بذاته فى الايجاد وان كان الفاعل هو الله ، فلايكون العالم أول مخلوقله .

(١) تهافت التهافت : ص٦٤
(٢) انظر : تهافت الفلاسفة : ص٩٦
(٣) انظر المعتبر فى الحكمة : للبغدادى : ج٣ ص٣٤

بل أول مخلوق هو تلك الحالة . مع أن المتفق عليه بين الجميع أن العالم هو أول ماخلق الله[١].

ويمكن تفادى هذا الاعتراض بأحد جوابين :

اما بأن الفعل لا يوجب تغيرا فى الفاعل أصلا حتى نسأل عن سبب التغيير الذى حدث.

وأما :

أ ـ بأن هناك تغيرات بسبب ذات المتغير من غير سبب أجنبى .

ب ـ وان هذا النوع من المتغيرات لا بأس أن يطرأ على القديم(٢)

فانه تغير تعلقات ونسب اضافية وهى أمور اعتبارية غير وجودية فلا تحتاج الى فاعل على أن ابن رشد يسوق اعتراضا آخر حاصله : أنه ان جاز تأخر المفعول عن ارادة الفاعل ، فانه لا يجوز تراخيه عن "فعل الفاعل" . ولا تراخى الفعل عن "العزم على الفعل" فى الفاعل المريد .

"ومن عجب أن ابن رشد يرجع كثيرا من اغلاط المتكلمين الى أنهم يقيسون الغائب على الشاهد ، ولكنه هنا يقع فى نفس الخطأ الذى يأخذه عليهم(٣) فنراه يقيس ارادة الله وفعله على ارادة الانسان وفعله" .

ولا أدرى كيف يصح هذا من ابن رشد بالنسبة لله تعالى وأفعاله انه يصح بالنسبة للانسان الذى اذا أراد مثلا أن يفعل كذا بعد شهر لا بد له من أن يباشر بنفسه ماارادة سابقا ، وحينئذ يقال ان حالة جديدة حصلت له . أما صانع العالم أى الله . فقد سبق أن عبر الغزالى عن رأى المتكلمين حين ذهب الى أن الله أراد أزلا أن يوجد العالم فى وقت كذا ، وفى هذا الوقت وجد بسبب الارادة القديمة ، دون أن تتغير حالة الفاعل ـ أى الله ـ فى : حالة الفعل ، عنها فى حالة عدم الفعل .

---

(١) انظر تهافت التهافت : ص٦٩ ـ ٧٠

(٢) انظر : المصدر السابق : ص٦٨

(٣) د / محمود مزروعة : دراسات فى النصوص الفلسفية :ص٧٢

وليس في جميع ماذكره ابن رشد وأمثالـه من الفلاسفة ، وماأثاروه من غبار في وجه هذا الحل الموفق من جانب المتكلمين والذى عبر عنه الامام الغزالى — ليس في كل ذلك الا الاستبعاد ، والتمثيل بعزمنا وأرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (١)

ولكن الغزالى يسوق الاعتراض بصيغة أخرى ، ويجعله على لسان الفلاسفة ، ضد القول بحدوث العالم ، فيؤيده ابن رشد تماما وحاصله أنه كما يستحيل وجود حادث بلا سبب ، ويستحيل تأخر وجود المسبب عن سببه الكامل المستكمل شروط الايجاد ، والله لا يزال موجودا ، وارادته موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة وثابتة فليس هناك أى نقص في شروط الايجاد بالنسبة له تعالى ، فكيف يتأخر وجود العالم عن وجود الله الذى هو علته التامة ، وسببه الكامـــل ؟

غير أن الغزالـى يرد هذا الاعتراض القوى بما هو أقوى منـه ، فيقـول :

أن قول الفلاسفة بأن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الوقت . قـول فيه مغالطة ، لان هذا الاقتران بين المعلول وعلته يكون ضروريا في العلل التى تعمل بالطبع والقهر دون ارادة لها في صدور المعلول عنهـا .

وذلك مثل العلل الطبيعية كالنار والحرارة ، وكالثلج والبرودة . أما الفاعل الـذى له ارادة واختيار وهو علة تامة لشىء ما ، فان له أن يوجده في الزمن الذى يريد ، ويعينه بارادته ، ولا يسأل بعد ذلك لم اختار وقتا دون وقت لانه يفعل عن حكمة وعلم ، وهو قادر مريد مختـار .

على أن هذا الاعتراض من جانب ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة الاسلاميين شاهد قـوى على تبعيتهم المفرطة لارسطو . فهم قد أخذوا هذا الاعتراض عن حجة أرسطو الداحضة لـ قـدم العالم بقدم الحركـة . وتتلخص هذه الحجة فيما يلـى :

" العلة الاولى ثابتة هى هى دائما ، لها نفس القدرة ، وحدثة نفس المعلول ، فلو لحظنا وقتا لم يكن فيه حركة ، لزم عن هذا الفرض ألا تكون حركة أبدا ، ولو فرضنا علـى

(١) الامام الغزالى : تهافت الفلاسفة : ص٩٨
(٢) انظر : تهافت الفلاسفة : ص٩٦ — ٩٨

أن الحركة كانت قدما ، لزم أنها تبقى دائما . لقد ظن (انكساغوراس) أن العقل ظل ساكنا زمنا لامتناهيا ، ثم حرك الاشياء ، ولكن هذا الظن ينيف التغير للعلة الاولى . — وهذا محال — ثم لايبين المرجح لتدخلها لافى نفسها ولا فى وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس[1].

وقد رد الاستاذ يوسف كرم على دليل أرسطو هذا مستخدما نفس فكرة الغزالى فى رده على الفلاسفة الاسلاميين فقال :

" والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحا قد امتنع وانما هو يتفق تماما مع ثبات العلة الاولى ، ويعنى أن ارادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان فلما كان العالم لم يحدث تغير فى العلة الاولى ، من حيث أن الارادة قديمة ، وان مفعولها هو المتعلق بالزمان ، فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول ، الا اذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورا ضروريا ، ولا يكون هذا شأنه الا اذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضروريا لله ، فليس من شأن الله يحرك أو يخلق بالضرورة[2] ".

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٣ ص ١٤٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

٢ ـ الدليــــل الثانــــى :

اذا كان العالــم قبل وجوده ممكنا امكانا لا أول له فلا بد أن يكون أزليا ، لان الممكن على وفــق الامكان ، فمتى كان الامكان أزليا كان الممكن المتصف به أزليا .

ويستحيل اذا كون العالم ممتنعــا فى وقت ما ، أو فى حال ما ، ثم يصير ممكنا فــى وقت آخر ، أو حال أخرى ، فطالما كان ممكنا دائما ، كان وجوده غير ممتنع كذلــك .

اذ كونــه ممتنع الوجود فى حال ، وممكن الوجود فى حــال أخرى ، يؤدى الــى قلب حقيقة الممتنع الى ممكن ، والى كون الله كــان عاجــزا عن ايجاده ، ثم صار قادرا وقلب الحقائق العقلية محــــال .(١)

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل صحيح ، فان من يسلم بأن العالم كان قبل وجــود ، ممكنا امكانا لم يزل ، يلزمه أن يكون العالم أزليا ، لان مالم يزل ممكنا ، أن وضع أنــه لم يزل موجودا ، لم يلزم عن انزاله محال ، وماكان ممكنا أن يكون أزليا ، فواجب أن ــ أن يكون أزليا ، لان الذى يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا ، الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا ، ولذلك ماقيل الحكيم : أن الامكان فى الامور الازلية يجــد ضروريـــــــا .(٢)

ثم يرد الغزالــى هذا الدليل فيقول :

" الاعتراض : ان يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم مامن وقت الا ويتصور احداثــه فيه ، واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع (الممكن) على وفق الامكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالــم أكبر مما هو أو خلق جســم فوق العالــم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخـــر وهكذا الى غير نهاية ، فلا نهاية لامكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لانهايــة له ، غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفة عين غير ممكن ، ....

فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر ، وأصل

(١) تهافت الفلاسفة : ص ١١٨ وايضا تهافت التهافت ص ١٨٥ ـ ١٨٦
(٢) انظر : تهافت التهافت : ص ١٨٦ .

كونـــه حادثا متعين ، فانه الممكن لاغـــير ". [1]

واذن فالعالم ممكن ، بمعنى أنه ممكن الحدوث ، أو ممكن الوجود الحادث فامكانه ملاحظ فيه قيد الحدوث ، ولابد من هذا القيد والا لتوهم الذهن كونه أزليا ، ورجعنا الى اجابـــة المتكلمين السابقة : اذا كان المعلول مقارنا للعلـــة ، كانت العلـــة طبيعية غير ارادية وذلك ماسبق أن رفضه المتكلمون بالنسبة لله تعالى وايجاده العالـــم فالمتكلمون يرون أن طبيعة الممكن لاتقبل الوجود الازلـــي . وسوف نشبع هذه النقطـــة بيانا عند معالجـــة أدلة القدم - ان شاء اللـــه .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ص١١٨

الدليـــل الثالث :

مجمـــل هذا الدليـــل :

لوكان العالم حادثا لكان مسبوقا بالمادة ، لانه قبل حدوثه ممكن ، والامكان معنى يستلزم محلا يقوم به ، وموضوعـا يكون قابلا لـه . هذا المحل ، أو الموضوع ، أو المادة ، لابد أن يكون أزليا ، اذ لوكان حادثا لاحتاج الى موضوع أو مادة يقوم بها وتسلسل الامر الى غير نهايـة . فوجب كون هذا الموضوع " المادة " أزليا ، ويكون الحادث هـو مايطرأ عليها من الاعراض والصور المختلفة وذلك هو المطلوب .(١)

والغزالـى قد ساق هذا الاعتراض يرد عليه بأن الامكان أو الوجوب أو الامتنـاع أمور ترجع الى قضاء العقل " فكل ماقدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا ، وان امتنع سميناه مستحيلا ، وان لم يقدر على تقدير عدمـه سميناه واجبا ، فهذه قضايا عقلية ، لاتحتاج الى موجود حتى تجعـل وصفا له ".(٢)

ولو كان الامكان مستدعيا شيئا موجودا يضاف اليه ، ويقال أنه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال أنه امتناعا . وليس للممتنع فى ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليهـا المحال حتى يضاف الامتناع الى المـادة ورد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاء العقـل صحيح حتى لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم عن اصدار هذه الاحكام العقلية لظل لهـذه الاحكام الوجود الذهنى الذى يقصده المتكلمون . والوجود الذهنى لايستلزم وجودا خارجيا عند المتكلمين . اذ هو أمر اعتبارى لايستدعى محـلا يقوم بـه .

وخطأ الفلاسفة الاسلاميين فى اعتبارهم أن أحكام الذهن لها ماللموجودات الواقعية الخارجية سبق أن بينا أنهم ورثوه عن الفلسفة اليونانية وخاصة (٣) أرسـطو .

* يســأل الغزالـى : لم يكون الفلاسفة الذين هم ذهنيون فى القضايا الكليـة ** غير ذهنيين فيما يتعلق بالامكان ومرة أخرى يقيس ابن رشد فعل الله القادر المطلـق على فعل الانسان المحتاج الى مادة يقوم بها فعله . وهو قياس مع الفارق وفارق .

(١) انظر : تهافت الفلاسفة : ص ١١٩ ـ ١٢٠ ، وتهافت التهافت : ص ١٨٩ ـ ١٩١ .
(٢) تهافت الفلاسفة : ص ١٢٠

– وابن رشد لاقتناعه التام بصحة ماذهب اليه هو والفلاسفة أمثاله من القول بقدم العالم . نراه يحاول اضفاء صفة الشرعية على مذهبه. ببيان أنه لايتعارض مع ماجاء به الدين بل أنه حاول القول بأن الشرع جاء بمثل ماجاء به الفلاسفة من القول بالقدم . ثم نراه من جهة أخرى يبرز القضية "قضية القدم والحدوث" بصورة تكاد تزول فيها أوجه الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، زاعما أن الخلاف بينهما يعتبر لفظيا وفى هذا المجال نراه فى "فصل المقال" يجعل الموجودات باتفاق الاشاعرة والفلاسفة – ثلاثة أصناف : طرفين وواسطة .

ويقول أنهم اتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة :

فالطرف الاول هو للاجسام وهى التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك . وقد اتفق الكل على تسميتها محدثة .[1]

أما الطرف المقابل لهذا فهو القديم وهو مدرك بالبرهان . وهو الله الذى هو فاعل الكل وحافظه . وهذا اتفق الجميع على أنه قديم.[2]

واما الواسطة بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أى عن فاعل ، وهو العالم بأسره،

والكل متفق على هذه الصفات للعالم .[3]

وهو يعنى بهذه الواسطة المادة التى توجد منها الاجسام الارضية وكذلك الاجرام السماوية فانها غير قابلة للتكون ولا للفساد فى رأيه ، يقول ابن رشد "الاجرام السماوية غير متكونة ولافاسدة ، وهى لاتقبل الصغر ولا الكبر ، ولا الاستحالة"[4]

هذا الموجود المتوسط بين الوجود الواجب القديم وبين الوجود المحدث قد أخذ شبها من كل منهما ، فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم سماه قديما ، وهم الفلاسفة ، ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهم المتكلمون[5]

---

(١) انظر : فصل المقال : ص٢٠
(٢) انظر نفس المصدر والصفحة .
(٣) انظر فصل المقال :ص٢١
(٤) تلخيص السماء والعالم :ص٩
(٥) [illegible]

ثم يقول ابن رشد " وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة ". (١)

ثم قال ابن رشد " ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضى ". (٢)

فالآراء فى العالم ليست متناقضة حتى يكفر من قال ببعضها ولا يكفر من قال بالرأى المقابل له ، كما ظن المتكلمون .

فمن قال بقدم العالم يقصد العالم بأسره أى المادة القديمة والاجرام السماوية ومن قال بحدوث العالم يقصد الصور والاعراض والاجسام الارضية التى يشاهد حدوثها بالحس ، فالقدم والحدوث لم ينصبا على جهة واحدة ، ولم يصدقا على موصوف واحد حتى يتحقق التقابل بينهما .

ثم قال ابن رشد :

" ان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين . أعنى غير منقطع . وذلك أن قوله تعالى :

(وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) (٣)

يقتضى بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان الذى هو عدد حركة الفلك .

وقوله تعالى (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) (٤) .

يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهى دخان) (٥) .

يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شىء .

(١) انظر فصل المقال : ص٢١
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) سورة هود : آية ٧
(٤) سورة ابراهيم : آية ٤٨
(٥) سورة فصلت : آية ١١

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا (١) .

ويرى بحق — الدكتور : محمود مزروعة : أن هذه الصفات الثلاث التى زعم ابن رشد أنها موجودة فى الطرف الذى هو الواسطة وهو (العالم بأسره) وأنها محل اتفاق بين الاشاعرة والفلاسفة ليست محل اتفاق بل هى محل خلاف " وهذه الصفات هى أنه لم يكن من شئ ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شئ " .

فالصفة الاولى :

أن العالم لم يكن شئ — أى لم يكن من مادة سابقة عليه . يريد الفلاسفة بذلك أنه كائن دائما أزلى قديم فلم يسبق بشئ أو بمادة ، لان مادته قديمة فلا مادة قبلها . أما المتكلمون فيعتقدون أن العالم لم يسبق بمادة ، لانه كان معدوما ، فأوجده الله من عدم محض .

وأما الصفة الثانية :

(أن العالم لم يسبق بزمان) .

فيريد منها الفلاسفة أن زمان العالم قديم فلازمان قبل العالم .

بينما يريد المتكلمون أن العالم لم يسبق بزمان ، بل سبق بالعدم ، وحدث الزمان بحدوث العالم .

وأما الصفة الثالثة :

(وهى أن العالم وجد عن شئ) .

ففيها أصل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة . فالفلاسفة يقصدون بالشئ الصادر عنه العالم أنه هو الله على جهة العلية الضرورية . وانه سبحانه لم يكن له فى ايجاد العالم ارادة ولاقدرة بل صدر عنه عن طريق العلم أو التعقل .

على ماهو معروف فى نظرية الفيض أو العقول التى درسناها فى الفقرة السابقة (٢) .

(١) فصل المقال : ص ٢١ — ٢٢

(٢) [illegible]

أما المتكلمون فيعتقدون أن الله تعالى خلق العالم بعد أن لم يكن ، وأوجده من عدم محض ، وأنه أوجده بإرادته وقدرته على مقتضى علمه وحكمته في الزمان والمكان وعلى الهيئة والاحوال التى هو عليها على حسب تقديره أزلا .(١)

والحق أن محاولة ابن رشد التوفيق بين مذهب الفلاسفة في القدم ومذهب المتكلمين .

وهو ماجاء به الدين من حدوث العالم ، وايجاده بخلق الله وارادته الحرة أقول :

ان هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح ، لان الدين والفلسفة في قضية حدوث العالم وقدمه على طرفي النقيض تماما .

(١) انظر : دراسات في النصوص الفلسفية : د / مزروعة : ص٤٤-٤٦

٣ - مناقشة عامة لابن رشد :

أ - ان اعتراضات ابن رشد ومناقشاته للغزالي والمتكلمين تدل على مقدرة جدلية ممتازة . ولكنه لم يتمكن من أبطال اعتراضات الغزالي ، أو هدم حجج المتكلمين ، المؤيدة بالعقل الصحيح والنقل الصريح .

ب - ان ماذهب اليه ابن رشد والفلاسفة من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الزمان هو تعميم للحكم بدون سند عقلي فان ذلك انما ينطبق على العلة التى تفعل من طبعها دون ارادة كالنار والحرارة مثلا .

أما الفاعل الذى له ارادة ، وهو علة تامة لشيء ما فان له أن يوجد مايريد في الزمن الذى يريده ويعينه وبالاجمال نحن لانستطيع أن نسلم للفلاسفة بأن المعلول يتبع دائما في زمن وجوده علته وان كانت تامة .

جـ - ان ابن رشد يرى أن الدليل النموذجي لاثبات ازلية العالم هو المستند الى اثبات أزلية الحركة وهو دليل أرسطو الذى يلخصه ابن رشد هكذا :

الله أزلي ، وهو علة للحركة فالحركة أزلية لانها معلولة لعلة أزلية والعالم أزلي لانه منشأ لهذه الحركة ، والزمان أزلي لأنه قياس للحركة الازلية .

ويظهر من هذا مدى تأثر ابن رشد بارسطو ، ومدى المغالطة التى وقع فيها ، وذلك لان الحركة مرتبطة بالعالم ، لانها عرض لاتقوم بنفسها وليس العالم هو المرتبط بالحركة ، فيوجد العالم أولا ، ثم تقوم به الحركة .

" فرأى الكندى في ارتباط الحركة والزمان بجرم العالم ، أصح من رأى ابن رشد في هذه المسألة "(1) .

وقد رد الغزالي مسبقا على هذا الدليل : بأنه مبنى على الافتراض ، وليس هناك من برهان يحتم أن يكون معلول الازلي أزليا .

---

(1) د / محيى الدين الدبانى : قضية التوفيق : ص٤٩

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة

تـــدور فلسفة "ابن رشد" الإلهية حول وجود الله وصفاته وعلاقـــته بـــالعلم إلى جانب بعض المسائل الفرعية الأخرى ولو تتبعنا مؤلفات ابن رشد للبحث عن هذه المسائل فإننا لن نجد فيها بحـــثا مستقلا ، أو موضوعا متكاملا يتحدث فيه عن وجود الله أو صفاته أو غيرهما من المسائل الإلهية خلا كتابيه" تهافت التهافت" " والكشف عن مناهج الادلة"

أما الكتاب الأول : فقـــد عـــرض هذه المسائل بإسهاب ، وذلـــك مـــن خلال رده على الإمام الغزالي فى المسائل التي كفر فيها الفلاسفة أو يدعهم وهم عشرون مسألة ضمنها كتابة تهافت " الفلاسفة" والتى بين تهافتهم فيها .

أما الكتاب الثاني : وهـــو مـــناهج الأدلة فقد تعرض فيه لهـــذه المســـائل مـــن خـــلال نقـــده لمذاهب المتكلمين والحشوية والصـــوفية فى الاستدلال على وجود الله وطرفهم إثبات الصفات الإلهية وغيرهما.

وله كتاب ثالث وهـو فضـل " المقال فيما بين الحكمة والشـريعة مـن الاتصـال ويظهر من عنوانه انه تكلم فيه على العلاقـة بيـن الوحي والعقل أو التوفيق بين الدين والفلسفة هذه العلاقـة التـي تعد المرتكز الأساسي فى فلسفة ابن رشد عموما وفلسفة الإلهية خصوصا ، وقبل أن نتكلم عن الفلسفة الإلهية عند ابـن رشد ومحاولة إيجاد الحلول المناسبة لها ، يجدر بنا أن تبين منهجه فى التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبار أن هذه المسألة هي المحور الأساسي الذي تدور حوله الفلسفة الإلهية عنده .

والجديـر بالذكر أن هذه المسألة قد سبق ابن رشد إليها كثير مـن الباحثيـن المسـلمين فقد ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربـية وغزت ثقافة اليونان البيئة الإسلامية واطلع عليها علماء الإسلام ووجدوا فيها ما يخالف عقائدهم مخالفة صريحة بل أقول أن هـذه القضية شغلت المفكرين عموما منذ كان الوعي البشري حيث أراد الإنسان أن يوجد انسجاما بين معطيات عقله ومعطيات أيمانه فقد عالج هذه المسألة فلاسفة اليونان قديما واليهود ومفكروا المسيحية كما عالجها مفكروا الإسلام .

ولـــم يقتصـــر التوفـــيق على الفلاسفة وحدهم بل امتد إلى أصحاب المذاهب الفقهية حيث حاول الإمام الشافعي ان يوفق بين مذهـــب الإمـــام مالك ابن انس الذي يعتمد على الحديث ومذهب الإمام ابي حنيفة النعمان الذي يعتمد على القياس والرأي [1].

ومن الأسباب التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى التوفيق بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة اليونانية ما يأتي:-

١. الأمـــور التـــي اشـــتملت علـــيها الفلســـفة اليونانية وتناقلها المسلمون وهي تخالف ما جاءت به الشريعة مثل قضية خلق العالم وقدمه وصفات الله وغيرها.

٢. أن الفلســـفة أصـــبحت هدفا لسهام الفقهاء والمتزمتين الذين يبعـــثون الـــثورة فى قلوب الناس ويظهرون حقدهم وحدهم للفلســـفة وأصـــحابها وطالبها من جهة انهم يرون فيها خطرا

---

(١) المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، د/ محمد عمارة ص ٩٧ وما بعدها. :.

(١) اهـــتم كثير من الباحثين بذكر هذه المؤلفات ورأيت انه لا داعي لحصرها وذكرها فـــى هـــذا البحـــث المختصر وربنما نتاج الفرصة للاطلاع على مصادر هذه القوائم ، ومـــن يـــرد الاطلاع فليرجع إلى ابن رشد والرشدية الرينان سيرة ابن رشد لابن ابي اصبيعة وكذلك سيرة ابن رشد الذهبي ودائرة المعارف البستاني ، والمادية المثالية د/ محمد عمارة .

علـــى الديـــن ومن هنا أراد بعض الفلاسفة أن يكونوا بعيدين عن ثورات التعصب والتزمت وغضب رجال الفقه والسلطان فلجأوا إلى هذا الأسلوب لكي يثبتوا من وراءه آراهم.

٣. أمـــا السبب الثالث فهو خاص بابن رشد وهو ان الذي دفعه إلـــى التوفيق بين الدين والفلسفة تلك الحملة العتيقة التى شنها الإمـــام الغزالـــي على الفلسفة وما كان لهذا الهجوم من أثر كبـــير فى العالم الإسلامي سواء فى المشرق أو بلاد الأندلس حيـــث كان لهذا الهجوم دويه القوي وخصوصا بعد أن وصل كتاب تهافت الفلاسفة إلي بلاد الأندلس وأطلع عليه الناس فما كان من فيلسوف قرطبة إلا أن يتصدى لهجوم الغزالى ويبين للـــناس مؤاخاة السريعة للفلسفة وأن كلا منها لا يستغني عن الآخـــر ولكـــل منهما ناسها وأهلها فلا يمكن الاعتداد بالعقل وحـــدة دون الديـــن وقد خصص لهذا الغرض ثلاثة من أهم مؤلفاتـــه وهم فصل المقال ، مناهج الأدلة ، وتهافت التهافت كما ذكرنا أنفا.

وإلي جانب هذا فإن جد فيلسوفنا قد أشتغل بهذه القضية . فقد ذكر الدكتور محمود قاسم أنه عثر فى المكتبة الأهلية بباريس

علـــى مجلـــد ضخم يضم فتاوى جد ابن رشد والتي كان يستشار فـــيها . وقد حوى هذا الكتاب فكرة جليلة استغلها ابن رشد الحفيد فـــيما بعـــد وتتلخص هذه الفكرة فى التوفيق بين الدين الإسلامي وبيـــن ما يقرره العقل . فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع فى عـــرض آراء جـــده . وأن يظهرها إلي حيز الوجود وفى أروع صورة [١]

منهج ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة

يـــبدو مـــنهج ابـــن رشد واضحا فى بيان العلاقة بين العقل والـــنقل من خلال كتابه "فصل المقال" ، وقد اعتمد فى بيان هذه العلاقة على **المبادئ الأساسية الآتية**:-

١. بيان أن الدين يدعونا إلى التفلسف.
٢. أن الشـــريعة لهـــا ظاهـــر وباطن وأن الباطن مختص بالعلماء . أما المعاني الظاهرة فيشترك فيها الخاصة مع الجمهور ومن هنا وجب التأويل أحيانا.
٣. وضع قواعد خاصة لتأويل النصوص .

---

(١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٨ .

٤. تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي[١]

وسوف نتناول هذه المبادئ بإيجاز فنقول :

أولا: الدين يدعـــو الناس إلى النظـــر والاعتبـــار:

يـــري ابـــن رشـــد أن النصوص الدينية تدعونا إلى النظر العقلـــي وتأمرنا كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعـــالى وموجوداتـــه ويسوق لنا دليلا عقليا على ذلك فيقول (إن كـــان فعـــل الفلســـفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتـــبارها مـــن جهـــة دلالـــتها علـــي وجود الصانع ... فإن الموجـــودات إنمـــا تـــدل علي الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلما كانـــت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم) [٢] فإن هـــذا مؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلي اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به .

كمـــا يســـتدل ابن رشد على وجوب استخدام العقل للبحث والـــنظر الفلسفي فى الموجودات بآيات كثيرة من القرآن الكريم وكذلك بعض الأحاديث النبوية.

---

(١) فصل المقال ص ٢٢ وما بعدها .

(١) فصل المقال ص ٢٢

فمـــن قول النبي صلي الله علية وسلم لا حد إلا فى اثنين رجـــل آتـــاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهي يقضي بها ويعلمها) (١)

ويـــري ان المقصــــود بالحكمـــة فى الحديث : الفلسفة ومن القرآن الكريم قوله تعالي(فاعتبروا يا أولي الأبصار) (٢)

ويـــري ابن رشد ان هذا دليل علي وجوب استعمال القياس العقلـــي أو العقل الشرعي معا (٣) إذن فالمراد من الآية كما يري ابـــن رشـــد استنبط المجهول من المعلوم وهو قياس الفلسفي أو المـــنطق المعروف وهناك معني آخر لكلمة " اعتبروا" فـ الآية وهـــو المتـــبادر من سياق الآيات وهذا المعني هو . اتعظوا أيها العقـــلاء وأصـــحاب البصـــائر ممـــا حدث لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء وظنوا أن حصونهم مانعو مما يريد الله ولكن اله أوقع الرعب فى قلوبهم حتى استسلموا للمسلمين وانتهي بهم الأمر إلي ترك المدينة والجلاء إلي بلاد الشام (٤)

---

(٢) صحيح البخاري حـــ١ ص ٢١ ، ٢٢

(٣) سورة الحشر آية ٢

(٤). فصل المقال ص ٢٢

(١) التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٩١ .

ومـــن الآيـــات التى تحث على استعمال العقل والنظر فى الموجـــودات قوله تعالي :" قل انظروا وماذا فى السموات والأرض وما تغن الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون" (١)

وقولـــه تعالي :"أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء" (٢)

وقوله تعالي:" هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" (٣) إلي غير ذلـــك من النصوص التي تحث على النظر فى جميع الموجودات أو تـــنص علـــى وجـــوب اســـتعمال القـــياس العقلي أو العقلي والشرعي معا

ومـــن خلال هذه الآيات والأحاديث يتضح لنا كما يري ابن رشـــد أن الدين قـــد حث على النظر العقلي الفلسفي ويمكن أن تســـتخرج مـــن الآيات السابقة وأمثالها دليلا منطقيا علي وجوب دراســـة الفلســـفة كمـــا يقول ابن رشد ونظمه هكذا الغرض من الفلسفة النظر العقلي فى الكون للوصول إلى معرفة صانعة وهو الله تعالي مقدمة صغري .

---

(٢) سورة يونس آية ١٠١ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥

(٤) سورة الزمر آية ٩٢ .

الديــن يأمرنا على سبيل الوجوب بأن نعرف الإنسان ربه بالنظر فى الكون والتفكير فيه .... مقدمة كبري.

إذا علم دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها وهي النتيجة (١)

وإذا كـــان الشـــرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتـــبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول مـــن المعلـــوم واســـتخراجه منه . وهذا هو القياس أو بالقياس . فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي ، وبين أن هـــذا النحو من النظر الذي دعي الشرع إليه وحث هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا (٢)

وإذا كـــان الفقـــيه يســـتنبط قوله تعالي:" فاعتبروا يا أولي الأبصـــار" (٣) وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحرى والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي (٤)

---

(١) النزعة العقلية عند ابن رشد – دكتور محمود قاسم ص ٢٧٣ .

(١) فصل المقال ص ٢٣ .

(٢) سورة الحشر آية ٢

(٣) فصل المقال ص ٢٥

وأن قال قائل : إن القياس العقلي بدعه لانه لم يكن معروفا فـــي الصـــدر الأول للإسلام ، فإن النظر بالقياس الفقهي لم يكن كذلـــك ولم يقل فيه أحد انه بدعه على أن أكثر المسلمين يثبتون القياس العقلي إلا الحشويه وهم محجوجون بالنصوص [١]

وهكـــذا جعـــل ابن رشد القياس الفقهي مسلكا وطريقا إلي القـــياس العقلـــي وإذا كانـــت الشريعة الإسلامية حقا وداعية إلى الـــنظر البرهانـــي إلـــى مخالفة ما ورد به الشرع فغن الحق لا يضاد الحق بل يقويه ويشهد له [٢]

* وإذا كـــان الشـــرع أوجـــب علينا النظر واستخدام القياس العقلي لاستنباط المجهول من المعلوم فلا بأس من النظر فى كتب الفلاسفة القدماء بل من الواجب اللجوء إليها والاستعانة بها يقول ابن رشد " قد تبين من هذا النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ... وأن مـــن نهي عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الـــذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضـــيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذي دعا

(٤) نفس المصدر

(٥) نفس المصدر ص ٧٢ .

الشــرع مــنه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله (١)

٢. الشــرع لــه ظاهر وباطن:

يــري ابن رشد أن القرآن الكريم وكذلك السنة اشتملا على نصوص كثيرة تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الخفية المراد منها كمــا اشتملا على نصوص أخري يراد منها ما تدل عليه المعاني الظاهــرة أو بمعنــي أخر إن هذه النصوص لها ظاهر وباطن والظاهــر تخــتص بــه العامة والجمهور وأما الباطن فهو من اختصاص ذوي البرهان .

ولعــل الســبب في وجود الظاهرة والباطن في النصوص الدينــية : هــو اخــتلاف فطر الناس وعقولهم وبالتالي اختلاف اســتعداداتهم وقدراتهــم ووسائلهم إلي فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعقولات (٢)

ولهذا قسم ابن رشد الناس إلي ثلاث طوائف :

---

(١) فصل المقال ص ٢٣ .

(١) قانون التأويل ص ٩ – ١٠

١. **الخطابيون** : وهم الجمهور الذي يكتفي بالتصديق بالأدلة الخطابية .

٢. **أهل الجدل** ومنهم علماء الكلام : وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا إلي أهل البرهان واليقين.

٣. **البرهانيون** بطبيعتهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها[١] وتفاوت الناس وانقسامهم إلي هذه الطوائف الثلاثة يؤدي حتما إلي تنوع التعاليم التي يجب أن يأخذ بها كل فريق.

فالجمهور – مثلا – وأشباههم من الجدليين يكتفون فى الإيمان لظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من أمثال ورموز أما العلماء وأهل البرهان فمختصمون بالمعاني الخفية التى ضربت لهم الأمثال والرموز لتقربها للعقول وذلك بتأويل هذه النصوص .

---

(٢) نفس المصدر السابق ص ٨ .

وهـــذه التفرقة بين الطبقات الثلاثة [١] أو بين أنواع الأدلة بـــناء على نظريته فى التأويل فالنظر البرهاني إن أدي إلي نحو مـــا من المعرفة بموجود ما ، فإن ذلك الموجود إنا ان يكون قد ســكت عنه الشرع أو تعرض له . فإن كان من النوع الأول فلا تعارض إذا أن هذا سيتيح لنا السير فى الطريق البرهاني دون أن يتعرض أحد بالقول بان الشرع قد خالفهم ، وهذا النوع المسكوت عــنه هــو بمـــنزلة مـــا سكت عنه من الأحكام فاستنبطه الفقيه بالقـــياس الشـــرعي ، أما من جهة النوع الثاني فإن الشريعة إذا نطقت بشيء فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقا لما أدي إلـــيه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هنا تأويله [٢]

---

(١) فصل المقال ص ٣١ – ٣٢ .

(٢) قســم ابـــن رشد الناس إلى هذه الأقسام بناءا على تقسيم الفلاسفة القياسات إلى ثلاثة أنـــواع : البرهانـــية والجدلـــية ، والخطابية فالأول يوصل إلى معرفة يقينية لا ريب فيها والثانـــية تحمـــل علـــى الترجيح والاحتمال دون اليقين أما الثالثة فضعيفة يرضي بها من لا ترقـــي عقولهم إلى مرتبتي القياسات الجدلية والقياسات البرهانية (انظر تاريخ الفلسفة العربـــية ص ٤٠٨ ، وعلـــى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إل أصناف ثلاثة :(١) البرهانييـــن وهـــم الفلاســـفة ذو الأدلة الصحيحة (٢) والجدليين وهم المتكلمون يصلون إلـــى شـــاطيء اليقيـــن لكنهم لا يغوصون عبابة (٣) والخطابيين وهم عامة الناس ذوي العقول الكثيفة والفطر الناقصة) المصدر السابق ص ٤٠٩ .

التأويل وقواعده : لمـا كانـت النصوص الدينية لها ظاهـر وباطن لاشتمال بعضها علي المتشابه كان لابد من تأويل النصـوص المتشـابهة حتى يفهمها جميع الناس فليس كل إنسان يؤول ما يشاء من النصوص أو يصرح بتأويله لمن يريد ، ولكن الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهـم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وصنف هو من أهل الـتأويل الجدلـي وهم الجدليون – وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون [١].

ويتضـح لـنا ممـا سبق أن ابن رشد يري أن الجمهور لا يجوز في حقهم التأويل ولا يصرح بل يقال لهم " وما يعلم تأويله إلا الله " [٢]

لأنهم لا يفهمون التأويلات إن كانت صحيحة ويصلون بها إن كانـت غـير صحيحة أما المتكلمون فجدليون ، أما أصحاب البرهان وهم الفلاسفة فهم الذين ... يقومون بالتأويل .

---

(١) فصل المقال ص ٣٠ .

(٢) سورة آل عمران آيه ٦ .

يـرفض ابــن تيمية نظرية ابن رشد فى تقسيم الناس إلى طــبقات ويــري أنها تتعارض مع الفطرة السليمة والشرع جاء موافقا للفطرة وانه متأثرا كبيرا بأرسطوا (١)

ومعنـي التـأويل : هــو إخــراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقــية إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العــرب فــى الــتجوز من تسمية الشيء بشبهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحــري أن يفعــل صاحب البرهان فإن الفقيه عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني كما يري ابن رشد أن كل ما ادي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قــانون الــتأويل العربــي (٢) وهناك أمور لا يجوز التأويل فيها مطلقــا بــل أجمــع المسلمون على إبقائها علي ظاهرها وأخري اتفقــوا على تأويلها وثالثه اختلفوا فيها فما اتفقوا على إبقائه على ظاهــرة لا يجوز تأويله ، وما اتفقوا على تأويله لا يجوز إبقاؤه

---

(١) موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد د/ الطبلاوي محمود سعد ص ٣١٠ .

(١) فصل المقال ص ٢٣ .

علـــى ظاهره لأن ذلك يكون بدعه أو كفرا ولهذا يقول ابن رشد إن قـــال قـــائل إن فى الشرع أشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يـــؤدي الـــبرهان إلى تأويل ما اجمعوا على ظاهرة أو ظاهر ما أجمعـــوا علي تأويله ، قلنا أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الإجماع ظنيا فقد يصح(١)

وإذا كـــان ابـــن رشد يري أن التأويل ضروري لطائفة من الـــناس حـــتى توافق الحكمة الشريعة الإلهية فإنه لم يترك الأمر فوضـــي لمـــن يشاء يؤول ما يريد ويترك ما يشاء حسب أهوائه ونـــزعاته وإنما وضع قانونا وضح فيه ما يجوز فيه التأويل من الشـــريعة ومـــا لا يجوز وما جاز فلمن يجوز وهذا بناء على أن المعاني الموجودة فى الشرع توجد على خمسة أصناف.

الصنف الأول : أن يكـــون المعنـــي الظاهر من النص هو المـــراد حقـــيقة فى نفس الأمر ، وهذا ما وضحه بقوله (الصنف الأول) وهـــو أن يكـــون المعني الذي صرح به هو بعينه المعني

---

(١) فصل المقال ص ٣٢ – ٣٣ .

الموجــود بنفسه [١] وهذا الصنف لا يجوز تأويله بل يحمل على ظاهره ، لأن تأويله خطأ بلا شط كما يقول ابن رشد[٢]

الصنف الثاني: أن يكون المعني الظاهر للنص ليس مرادا بل مثالا ورمزا للنص المقص ود حقيقة ، ولكن لا يعلم أنه مثال ، ولا لمــاذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا، لذلك المعني الخفي إلا بقياســات بعــيدة مركبة لا يول إليها إلا بتعلم طويل وصنائع جمه لا يقدر عليه إلا الخاصة من الناس .

وهــذا الصنف لا يكون تأويله إلا للراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغيرهم .

الصنف الثالث : أن يكــون المعنـــي الظاهر مثالا ورمزا لمعني آخر خفي ولكن من اليسير أن يفهم انه كذلك وهذا الصنف مقــابل لما قبله وهو ما أشار إليه ابن رشد بقوله (والثاني مقابل هــذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعها ، أعني كــون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال وهذا الصنف لابد

---

(٢) قانون التأول لابن رشد ص ٢٤٩ نهاية مناهج الأدلة تحقيق الدكتور محمود قاسم.

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ .

مـــن تأويلـــه والتصـــريح بـــه لجميع الناس لأنه لا يجوز الأخذ بظاهرة)

الصنف الرابع : أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال الشيء ويعلـــم لمـــاذا هو مثال وهذا الصنف يجب تأويله للخواص من العلماء ويكون تأويله لهم خاصة .

أمـــا الجمهـــور فيقال لهم انه من المتشابه الذي يجب عدم البحـــث فيه إلا للراسخين فى العلم أو ينقل التمثيل فيه لهم إلي ما هو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا أولي من أزاله الشبهة التي فى النفس من ذلك (١)

الصنف الخامس: أن يكون المعني الظاهر مثالا ورمزا لآخـــر خفي ولكن لا يتبين انه مثال إلا بعلم بعيد ومتي عرف انه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا.

يقـــول ابن رشد والرابع يقصد – من الصنف المنقسم – (عكـــس هـــذا أي المثال وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال وبعلم بعيد انه مثال) (٢).

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥٠.

(١) فصل المقال ص ٢٣ .

ويـــري ابـــن رشـــد أن تـــأويل هذا الصنف من المعاني الموجـــودة فى الشريعة ، وفيه نظر ، فإن الأ حفظ فى الشرع ألا يـــتعرض أحـــد لـــتأويله بل الأولي بالنسبة لغير العلماء أن تبطل الأمـــور التـــي من أجلها ظنوا أن المعني الظاهر من النص هو مـــثال لآخـــر خفـــي هو المراد منه ويمكن أن نقول أيضا بجواز التأويل للعلماء وذلك لقوة الشبه بين المعني الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا لهم (١)

وهذه هي قواعد التأويل عند ابن رشد ولكنه يتحفظ بعض الشـــيء عـــن الـــتأويل فـــي الربع والخامس عندما يقول إلا أن الصـــنفين مـــتى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعـــيدة من مظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض الصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك .

والمتأمل فى هذه القواعد التي وضعها ابن رشد يري أنه يفضـــل أهل البرهان على غيرهم من أهل الظاهر وعلماء الكلام وهذا ما يؤكده عندما يقول فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات والفراغ فعرضتك أن تنظر فى كتب

(١) فصل المقَال ص ٢٣ .

القــوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وإن كنت ممن تتقضـــك واحـــدة من هذه الثلاثة فعرضتك أن تفرغ فى ذلك إلى ظاهــر الشرح ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة فى الإسلام ك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع[1]

مـــــوقفة من المنطق :-

كـــان "بن رشد" متعصبا لمنطق ار التعصب حتى انـــه كان يري أن لا سعادة لإنسان إلا د أرسطو وهو يـــبدي أسفه لان أفلاطون وسقراط لم يتعلما منطق أرسطو فابن رشـــد يوجب تعلم منطق أرسطو ما دام أنه وسيلة النظر لمـ فة الله تعـــالى ويـــري"بـــن رشـــد" أنـــه يمكـــن الاســـتغناء عـــن مـــنطق(فرفريوس الثوري) ويقول إن هذا المنطق بالنسبة لمنطق أرسطو هو كالناقة بالنسبة للفرض أي أنه لا يمكن الاستغناء عنه ويهـــتم " بـــن رشـــد" فى المنطق بالألفاظ المشتركة ويقول أنها موجودة فى كل اللغات ويقول أن أرسطو قد لاحظ أهمية الألفاظ المشـــتركة فى كتابة العبارة وكتابة الخطابة وهكذا يجب أن يكون

---

(١) تهافت التهافت ص ٩٠ .

مســلك الفيلسوف العربي كما يقول بن رشد أي الاهتمام بالمنطق بصــفة عامــة وتعلمــه والاهتمام بصفة خاصة بالقياس والألفاظ المشــتركة ولكــن لا بأس من استخدام الأمثلة العربية مع شرح المــنطق وتعلمــه لان المســألة فــى المنطق مسألة قوانين كلية والألفاظ الحقيقي إلا بتعلم المنطق لأننا بالمنطق ننتقل من الأمور الجزئية المحسوسة إلى الأمور الكلية المجردة .

أمــا العامة فإنهم لا يستطيعون أن يتعلموا المنطق لأنهم ما زالــوا متعلقين بالحس فيتعذر عليهم أن تخرجهم من هذه الدائرة وكذلــك فــأن الذبن يتعلمون المنطق هم طائفة مخصوصة أعدهم الله للوصــول إلــى الحقيقة اليقينية ويضرب مثال لتوضيح رأية فــيقول : إذا كنا لا نستطيع أن نحدق فى عين الشمس فأن هناك مــن المخلوقــات كالنمر مثلا يستطيع أن يحدق فى عين الشمس وإلا لــو كانــت جميع المخلوقات لا تستطيع أن تحدق فى عين الشــمس لكانــت الطبيعة قد وجدت عبثا يريد أن يقول إذا كانت دراسة المنطق وتعلمه متعذر على العامة فإن الخاصة يستطيعون أن يدركــوه ويــتعلموه ولا بــد منه للوصول إلى الحقيقة اليقينية وهــؤلاء هــم أهل البرهان فان كل ما يشرق لابد أن يري وكل

موجــود فلابــد أن يعرفه ولو على الأقل شخص واحد والحقيقة وجــوده ولو كنا جميعا لا نستطيع أن نقترب منها لكان ذلك أمر فـــى غايـــة العبس ولأدي ذلك إلى بطلان ما نجده فى نفوسنا من الشوق لمعرفة هذه الحقيقة (١)

منهجه في إثبات العقائد بذكر أراء(بن رشد) فى بعض هذه القضايا لان أدلة المتكلمين والصوفية تذكر فى مواضعها.

أدلته على وجود الله

ســلك (بن رشد) فى هذه القضية منهجا بسيطا يتمشي مع العقــل والشرع معا واختار دليلين على وجود الله سبحانه وتعالى عما (دليل العناية)

يقــول (بن رشد) فى هذا الدليل الناظر فى هذا الكون أنه كأنمــا خلق للإنسان فتعاقب الليل والنهار والفصول الأربعة وما يشاهد فى الكون من نباتا وحيوان وجماد ويسير وفق نظاما محكم ويؤدي إلى غايات محددة .

هــذا الــنظام وهــذه الغايات محالا أن تنشأ عن طريق الصدفة أو الاتفاق وإنما لابد أن يكون وراءها خالقا مدبر .

---

(١) ص ٣٧ الفلسفة الإسلامية فى المغرب الإسلامي ، د/ العلمي .

وهـــذا الدلـــيل كما يقول الدكتور "محمود قاسم" يدعوا إلى الـــتأمل فى الكون ومحاولة التعرف على أسراره وهو أيضا يتفق مـــع أدلة القرآن الكريم فعلي سبيل المثال نجد قول الله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكن سباتا وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا) (١)

دليل الاختراع :-

يـــري بن رشد ان الناظر فى الكون يشهد بان كل ما فيع مخـــترع حتى الحياة فى ذاتها التى تدب فى الأحياء مخترعه ولا بـــد أن يكـــون وراءهـــا مخترع ويشهد لذلك قول الله تعالى :- (فلينظر الانسان إلى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكن ولانعامكم) (٢)

ويــري الدكــتور "محمود قاسم"(أن بن رشد وإن كان قد اســتفاد من كلا من أفلاطون وأرسطو فى قانوني السببية والغائية فقد استطاع أن يحورهما بحيث يتفقا مع المنهج الإسلامي .

أدلته على وحدانية الله تعالى :-

ذكــر بن رشد فى هذا المقام ثلاثة كلها مأخوذة من القرآن الكريم .

الدليل الأول :

قوله تعالى(لوكان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا) [1]

ويــري (بــن رشد) ان هذا الدليل يتفق مع حقيقة بديهية يعرفها أبسط الناس تفكيرا خلاصتها انه لا يستقين أمر المدينة إذا حكمهــا ملكــان إلا إذا أنفــرد أحدهما بالسلطان وبقي الآخر لا سلطان له ولا رأي .

وإن جــاز هــذا بالنســبة لملوك لبشر فهذا محال بالنسبة للآلهه لإن من لا يخلق لا يستطيع وصف الألوهية .

ويــري بن رشد إن علماء الكلام عندما استنبطوا من هذه الآيــة برهانــي الــتوارد والتمانع[1] حملوا الآية أكثر مما جعل تحــتمل لان الآيــة الكريمة لا تحتمل إلا وجها واحدا وهو فساد

---

(١) من الآية ٢٢ سورة الأنبياء (٢١)

لان الآيـــة الكريمة لا تحتمل إلا وجها واحدا وهو فساد الكون لو تعـــددت الألهـــة لكـــن الكون متسق فإتساقه وإنتظامه يبطل تعدد الآلهه ويثبت وحدانية الله.

الدليل الثاني:ـ

قوله تعالى(ما أتخذ اله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهـم على بعض سبحان الله عما يصفون) (٢)

فهـــذه الآيـــة الكـــريمة تدلنا على أنه لو وجد أكثر من إله لوجدنـــا أكـــثر من نمط فى الخلق ولتميز خلق كل إله عن الآخر ولكنـــنا لم نشاهد إلا عالما وحدا ونظاما واحدا فدل ذلك على أن الخال واحد .

الدليل الثالث :ـ

قولـــة تعالى :- (قل لو كان معه إلهه كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) (٣)

---

(٢) ملخـــص هذيـــن الدليليـــن انه لو وجد إلهان فإما ان يتفقا وهذا محال لان إجتماع مؤثريـــن علـــى أثر واحد باطل وإما ان يختلفا فنفاذ امرهما محال كان أراد أحد خلق شـــيء والأخـــر لـــم يرده وعدم نفاذ مرادهما يؤدي على عجزهما والعجز ينافي مقام الألوهية ويؤدي أيضا إل محال وان نفذ مراد احدهما كان هو الإله .

(١) الآية ٩١ المؤمنون (٢٣)

(٢) الآية ٤٢ الإسراء (١٧)

وخلاصـــة هـــذا الدليل أنه لو تعددت الآلهه لكانت نسبتها إلى العرش نسبة واحدة لابد أن يكونا متماثلين فى كل شيء .

وينبغـــي أن يعلـــم أن النسبة إلى العرش هنا لا تفهم على أنهـــا نســـبه جســـمية لان العرش قائما بالله وليس سبحانه قائما بالعرش .

ويرى بن رشد :-

أن هذه الأدلة أوضح من أدلة المتكلمين فى إثبات وحدانية الله تعالى .

الصفات الإلهية عند ابن رشد

ويشتمل على مباحث

المبحث الأول : فى إثبات الصفات إجمالا وهل هي نفس الذات أم غيرها .

المبحث الثاني : فــى إثــبات صفات الكمال لله تعالى عند ابن رشد وموقفه من أدلة علماء الكلام.

المبحث الثالث :- فى النزيهات ويشتمل على :-

١. المخالفة للحوادث .
٢. الجسمية .
٣. الجهة .
٤. رؤية الله تعالى .

الذات والصفات عند ابن رشد

ذات الله وصـــفاته من القضايا الأساسية التى شغلت الإنسان مـــنذ قديم الزمان وظل البحث فيها متواصلا لدي أرباب الديانات الســماوية وغيرها فلما جاء الإسلام ولم ينشغل صحابة رسولﷺ بهـــذه القضـــية بـــل سلموا بما جاء فى القرآن الكريم فيما يتعلق بالذات ،فقد صفي الإسلام قلوبهم من الوثنية والتعدد الذيم كانا فى الجاهلية ، ولم يعرفوا إلا التوحيد الخالص والتنزيه لله تعالى.

ومـــر عصـــر النـــبوة والصحابة رضوان الله عليهم على المحجة البيضاء صفاء فى العقيدة لا يشوبها كدر .

وفى عصر الخلفاء الراشدين انشغل المسلمون بأمور كثيرة مـــثل نشر الإسلام وتثبيت قواعده وإقامه دولتهم الجديدة وإرساء • قواعـــد الإســـلام ملكهم وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخـــيل للتصـــدي لمـــن تسول له نفسه الوقوف فى وجه الدعوة الإســـلامية هـــذا إلي جانب كونه قربي عهد من نور النبوة كل هـــذا مـــنعهم مـــن المراء والجدل والبحث فى كنه الذات الإلهية وصفاتها.

وكـــان المسلمون الأوائل إذا وجدوا فى القرآن الكريم ما يعكـــر صـــفو عقـــيدتهم فى الله تعالى وهي التوحيد الخالص من خـــلال متشابه الأيات كنسبه الوجه إليه تعالى أو اليدين أو العينين أو الصـــعود والنزول أو غير ذلك سلموا إليه بها كما جاءت فى كـــتاب الله تعالى فلم يحاولوا تأويلها كما يبقوها على ظاهرها بل فوضـــوا الأمر فيها إلى الله تعالى مستندين إلى قوله سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [١] ومـــع نفـــيهم المماثلـــة بين الله والإنسان لقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) [٢]

وبعـــد انتشـــار الإســـلام واتســـاع رقعته ودخول كثير من أصحاب الديانات الآخري فى دين الإسلام ، وكذلك الأدناس غير العربـــية كـــثر الجدل والنقاش حول الذات الإلهي وصفاتها حيث ظهـــر المشبة والكراهية والمجسمة وغيرها من الفرق التي أبقت الآيـــات المتشـــابهات علـــى ظواهـــرها فأثبتوا الله اليد والوجه وغيرهما مما يتنزه الله تعالى عن الاتصاف به .

---

(١) سورة الشوري الآية ١١

(١) النحز ١٧

ثم جاء المعتزلة ومتأخري الأشاعرة فعلموا على تنزيه الله تعـالى عـن صـفات المخلوقين وصرفوا الآيات المتشابهة عن ظواهـرها إلـى تأويلات تتفق مع تنزية اله تعالى وعدم مماثلته للحـوادث ، ثم دار نقاش طويل بي هاتين الطائفتين حول الذات والصـفات . وهـل الصـفات عيـن الذات أم غيرها ؟ وما هي الصـفات التي يجب أن يوصف بها الله تعالى ؟ والتي تتنافي مع التـنزيه ؟ إلـى غـير ذلك ثم جاء ابن رشد فانتقد المتكلمين فى آرائهم وكانت له آراؤه الخاصة . كما سيأتي وسوف نتحدث عن هذه القضية باختصار عند المتكلمين . ثم موقف ابن رشد منهم . فنقول :

يـري المعتزلة أن صفات الله تعالى نفس ذاته . فالله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته ، وحي بحياة هي ذاته ، وكذا سائر الصفات .

وهكـذا سوي المعتزلة بين ذات الله وصفاته حتى لا يتعدد القدماء إذا نوقشوا فى مسألة التسوية قالوا : إن المراد ، بوصف الله بالقدرة والعلم انه أي الله على حال من العلم والقدرة (١)

---

(١) مناهج الادلة ص ٣٨

والمعـــتزلة يثبـــتوت لله ســـبحانه – لصفات السلبية ، مثل الوحدانـــية والقدم والمخالفة للحوادث ، وغيرها ، وذهب واصل بـــن عطاء[١] إلى إنكار الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة وغيرها ، لأنه خشي على المسلمين القول بتعدد القدماء الذي وقع فـــيه النصاري يقول واصل (من أثبت معني وصفة قديمة أثبت إلهين) [٢]

ويـــري أبـــو الهزيل العلاف[٣] أنه لا فرق عنده بين الذات والصفة فهما شيء واحد فالله عالم يعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هـــو[٤] وهكـــذا الســـمع والبصـــر والحياة وغيرها ، وينقل عنه الأشـــعري – أيضـــا– أنه يقول (إذا قلت ، إن لله عالم ، أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون

---

(٢) هـــو واصـــل بـــن عطاء الملقب بالغزال ، وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ٨١ هـــ فى المديـــنة ، كـــان من اعظم شخصيات الإسلام ، كون هو وزميله (عمرو بن عبيد) طائفة المعتزلة الأوائل بعد أختلافة مع الحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة.

(١) الملل والنحل للشهر ستاني جـــ١ ص ٥٣ .

(٢) هـــو أبـــو الهـــزيل محمد بن عبد الله بن مكحول العبدي كان مولى لعبد القيس أطلق علـــيه هـــذا اللقـــب لان داره بالبصرة كان بجوار العلافين بالمنية والأمل لابن المرتضي ص ٢٥ وقـــيل إنمـــا لقـــب به لان المعتزلة كانوا يلقبون بصنائعهم التى يقومون بها ولد عام ١٣١ هـــ تقريبا يصفه الشهر ستاني بانه سيخ المعتزلة وإمام من أئمتهم.

(٣) مقالات الإسلاميين للاشعري جـــ ١ ص ١٦٥ وانظر الملل والنحل ص ٥٧ جـــ١

وإذا قلــت قـــادر – نفيت عن الله عجزا، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور وإذا قلت لله حياة أثبت له حية هي الله ونعيت عنه موتا) [١]

وهكـــذا يري"العلاف" أن الذات والصفات شيء واحد ، وان الصفات وجود للذات .

أما النظام[٢] فلم يقل أن الصفة عين الذات وإنما قال : عن الصِــفة إثبات للذات ، ونفى الضد عنها حيث يفسر حمل الصفات علـــى الـــذات بأنه من ناحية إثبات الذات ومن جهة أخري ، نفي أضـــداد تلـــك الصفات عن الذات فمعني قولي عالم : إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعني قولي قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنـــي قولي حي : ثبات ذاته ونفى الموت عنه) ويقول أيضا : (إن قولـــي عالم ، قادر ، سميع ، بصير، غنما هو إيجاب التسمية ونفى القضاء) [٣]

---

(٤) نف المصدر السابق.

(١) الـــنظام هـــو أبراهـــيم بـــن سيار بن عاني البري وهو اكبر شخصية معتزلية في الإســـلام ، ويعد من أعظم رجال المعتزلة على الاطلاق وقد وصفه طاش كبري زادة بانه شيخ م كبار المعتزلة وأئمتهم متقدم فى العلوم مديد اليد ، حر على المعاني ٢٢٠ مفتاح السعادة جـــ٢ ص ٤٩ .

(٢) مقالات الإسلاميين جـــ٢ ص ٢٧٦ .

ابن رشد وحرية الإرادة

قضـــية أفعال العباد من القضايا التى شغلت حيزا كبيرا من فكر المسلمين قديما وحديثا .

ومـــن أراد التعرف عليها من خلال العقل أو السمع بدا له الـــتعارض فبالنســـبة لعقل لو ذهبنا إلى أن الإنسان مجبر لكانت التكاليف تكليفا بما لا يطاق ، ولم تعد فائدة من إرسال الرسل ولا إنزال الكتب .

ولو ذهبنا إلى أن الإنسان مختار لكان معني ذلك أنه خالق لأفعال نفسه ولكان هناك خالق غير الله .

ولو ذهبنا إلى السمع نجد آيات من القرآن الكريم وأحاديث عن رسول الله ﷺ وتوضح لنا أن كل شيء واقع بأمر الله لا دخل للإنسان فيه مثل قوله تعالى (أن كل شيء خلقناه بقدر) [١]

وقوله تعالي(من يضلل الله فما من هاد ومن يهد الله فما له من مضل) [٢]

---

(١) الآية ٤٩ القمر (٥٤)

(٢) الآية ٣٦ ، ٣٧ الزمر (٣٩)

وقولـــه تعالي (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء) (١)

ومـــن الأحاديث الصحيحة ما رواه رسول الله ﷺ عن ربه "خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون"

وهناك آيات كريمة وأحاديث عن رسول الله ﷺ نتبين منها أن للعبد فعله مثل قوله تعالي (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) (٢)

وقوـــله تعالي (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (٣)

وقولة تعالى(من علم صالحا من ذكر أو أنثي وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) (٤)

وقـــو رســـول الله ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه "

---

(١) الاية ١٢٥ الانعام (٦)

(٢) الآية ٣٠ الشوري (٤٢)

(٣) الأية ٧ ، ٨ الزلزلة (٩٩)

(٤) الآية ٩٧ النحل (١٦)

هـــذا الإخـــتلاف الذي لاحظناه فى الأدلة العقلية والسمعية جعلت المسلمين يفترقون إلى فرقتين:

الأولى :-

الجـــبرية الـــتى لا ترى للبعد فعلا ونسبت جميع الأفعال لله وان نسب الفعل لعبد على سبيل المجاز كقولنا نمي الزرع وجري الماء وهذا الرأي فيه من المفاسد ما لا يخفي إذا لم يكن للعبد فعل لكانـــت أوامـــر الرســـل ونواهيهم عبثا ولكان الترغيب فى فعل الطاعـــات والترهيـــب من فعل المعاصي عبثا يأتي فى الطرف المقـــابل" المعـــتزلة" الذيـــن يرون أن الإنسان حرا فى فعله وأنه مسئولا عنه .

وأري انـــه لا يلزن من قول المعتزلة هذا وجود خالقا فى الكون غير الله منا لا يلزم وقوع أفعال من العبد مخالفة لمراد الله لأنهـــم قالوا ان العبد يوجد أفعال نفسه بقدرة خلقها الله فيه فلولا هذه القدرة التى اعطاها الله له ما استطاع فعل شيئ ولولا الإرادة التى منحها الله له عن المكر والعاجر .

وحـــاول الأشـــاعرة التوسط فى الأمر فقالوا بالكسب وهو عبارة عن مقارنة قدرة العبد بالفعل .

بمعنـــي أن الله أعطي للعبد استطاعه وخلق فيه رغبه فى الفعل وهيأ له الأسباب ومنع العوائق فباشر العبد الفعل

فما رأي ابن رشد فى القضية ؟

يري "بن رشد" أن الله تعالى قد أمر بالخير لأنه خير ويري بـــن رشد أن الإنسان ليس حرا د ـ ة تامة ولا مجبرا إجبارا تاما فـــإن حـــرية الإنســـان مقيدة بالأحوال الخارجية وتابعة لقوانين الطبيعـــية والأفعـــال المنســـوبة إلينا وغن كنا نفعلها بإرادتنا لكن الأفعـــال الخارجـــية إما أن تكون سببا فى تحقيق أفعالنا أو تكون ســـبب فى عدم تحقيقها ويقصد "بن رشد" بالعوامل الخارجية قدرة الله تعـــالى وهـــذا هو معني تصوير القرآن للإنسان بأنه تارة حر وتـــارة مجـــبر وحين يصور القرآن الفرق على أنه حين يصوره مجـــبر بقصد بذلك الأسباب الخارجية التي تحول بينه وبين فعله وعلـــى هـــذا فالإنسان مختار مجبر وعلى ذلك فيكون "بن رشد" موقفه واسطا بين الجبرية والمعتزلة[١]

(١) ص ١١٠ الفلســـفة الإســـلامية فى المغرب الإ لامي عرض ، وتحليل د/ محمد احمد العلمي .

بن رشد والغزالي:-

يعتبر (ابو حامد الغزالي) عدو للفلسفة ولو من جهة الظاهر فقط لإننا لاحظنا انه هاجمهم فى أمور بقول فيها بمثل رأيهم .

فمن الثابت أن الإمام الغزالى درس الفلسفة دراسة متعمقة وجمع أراء الفلاسفة فى كتابة مقاصد الفلاسفة) ثم نقد هذه الآراء فى كتابة تهافت الفلاسفة فجاء بن رشد وتصدي للغزالى فى كتاب اسماه (تهافت التهافت)

والغـزالى فـــى كتابة التهافت حصر مسائل الخلاف بينه وبين الفلاسفة فى عشرين مسالة حكم عليهم فى سبع عشرة مسألة بالبدعة وكفرهم فى ثلاث مسائل :-

- قولهم بقدم العالم
- وقولهم أن الله تعالى لا يعلم بالجزئيات
- وأنكارهم لحشر الأجساد
- فما رأي (بن رشد) فى هذه المسائل الثلاثة .

قدم العالم وحوثه :ـ

أخـــتلف مفكـــري الإسلام من متكلمين وفلاسفة حول هذه القضـــية فالمـــتكلمون يرون أن العالم حدث بعد أن لم يكن وانه مســـبوق بـــالعدم وقـــد وضـــحوا رأيهم عندما قسموا العالم إلى

أعـــراض وجواهر وأثبتوا حدوث كلا منهما وما دام العالم مركبا من حوادث فهو حادث . وقد شارك (الكندي) المتكلمين فى القول بحدوث العالم وأقام الادلة على عدم وجود مالا نهاية له .

أمــا الفارابـــي و(بن سينا) فقد ذهبا إلى القول بقدم العلم ورأيـــا ان القول بحدوث العالم يؤدي إلى بعض المحظورات فهما يقولان أن وقت العدم متساوي فما الذى جعل وقتا أولى من وقت بـــأحداث العالم؟ لماذا لم يحدثه الله قبل هذا الوقت أو بعده ؟؟ هل لطـــارئ طرأ على الموجود كحدوث قصد أو أرادة أو زوال مانع ؟ كل ذلك لا يليق بالنسبة لذاته تعالى .

أو لطارئ طرا علي الموجود كان اصبح ممكننا بعد كان مســتحيلا ؟ ورأيا أن القول بحدوث العالم يلزم عنه ألا يكون الله خالقا ثم أصبح خالقا.

فجاء الغزالى وكفرهم بهذا القول قائل :-

ما المانع ان يكون العام قد حدث بأرادة قديمة؟

ثـــم قـــال لهـــم أيضا أنكم لا تستطيعون إعادة الضرورة العقلية إذا لو أدعيتموها لما خالفكم فيها أحد .

والقائلون بحدوث العالم كثرة .

وقد عرضنا فى هذه الصفحات لرأي " بن طفيل" وبينا انه لـــم يرجح لدية أدلة القائلين بالقدم أو القائلين بالحدوث فتوقف فى هذه المسألة ونظر إلى ما هو أبعد من ذلك .

أي كـــان ما يلزم من اعتقاد اى الرأيين مختلف فلابد من الترجـــيح وغن كان ما يلزم من اعتقاد أي من الرأيين واحد فلا داعي للخلاف ثم بين أن اللازم واحد .

فـــالقول بالحدوث يلزم عنه أحتاج العالم إلى محدث والقول بالقدم يلزم عنه إحتياج العالم إلى علة.

هذه هي مجمل الأراء قبل "بن رشد" فما هو راي بن رشد فى المسألة؟

يقســـم " بن رشد" الموجودات القسمة الثلاثية المعروفة عند الفلاسفة والمتكلمين معا .

القسم الأول :

موجـــود من شيء وعن شيء ، اعني انه وجد من مادة وعن فاعل وهي الأجسام وهذا لا يختلف أحدا من العقلاء فى انه حادث .

القسم الثاني :-

موجـــود لا من شيء ولا عن شيء ولا يتقدمه زمان وهذا لا يختلف أحد أيضا فى انه قديم وطريق معرفته هو البرهان وهو الله عز وجل .

القسم الثالث :-

موجود لا من شيء ولكنه عن شيء وهذا هو أصل العالم وهذا ما أختلف فيه بين المتكلمين والفلاسفة .

ويـــري " بن رشد" وغيره من الفلاسفة أن هذا القسم قديم ويستدل على ذلك بأنه لو اتبع رأي المتكلمين.

وقـــال بـــالحدوث للزم عن ذلك إما أن يكون العالم حدث بـــإرادة حادثـــة أو بأرادة قديمة ولو كان الأول للزم عن ذلك أن اكـــون ذاتـــه محلا للحوادث وهم لا يجيزون ذلك ولو كان الثاني للـــزم أن يكون هناك تعير بين حال الفاعل حين عدم الفعل وحاله أثناء الفعل أذن فلا بد ان يكون الفعل والإرادة قديمين ولا يكتفي " بن رشد" بإيراد هذا الدليل ولكنه يستأنس كعادته بأيات من القرآن الكـــريم تؤيـــد وجهة نظرة فيري ان القائلين بالحدوث لا يجدون

نصا صريحا من القرآن الكريم يؤيدون به مذهبهم بل كل ما قالوا به تجاوزات عقلية .

أمـــا رأية فله سند من القرآن الكريم مثل قوله (وهو الذى خلق السماوات والأرض فى سته أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (١)

فهذا دلـــيل على ان هناك قبل العالم " عرش وماء" وقوله تعالى :- (ثم استوي إلى السماء وهو دخان) (٢)

دلـــيل علـــى أن السماء خلقت من شيء وقولة تعالى (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون) (٣)

فهذا دليل على أن هناك حالة للوجود قبل هذه الحالة .

والحـــق أن فيلسوفنا أورد أكثر من دليل يؤيد به رأيه وقد أكتفيـــنا بهـــذا القـــدر على سبيل التمثيل وكما يري "بن رشد" ان الوجود أزلي بمعني أنه لا نهاية له فى جانب الماضي فكذلك هو

---

(١) الأية ٧ هود (١١)

(٢) الأية ١١ فصلت (٤١)

(١) الأية ٢٠ الانبياء

مســتمر لا نهاية له فى جانب المستقبل وليتمس لذلك ايضا دليلا مــن القــرآن فــى مــثل قوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار) (١)

علم الله تعالى بالجزئيات :ـ

هــذه القضية بحثها فلاسفة اليونان وراوا انه لما كانت ذات الله تعــالى أكمــل الذوات فلا بد ان تكون صفاته أكمل الصفات ومن صفاته تعالى (صفة العلم)

ولمــا كان علمه تعالى أكمل علم فينبغي إلا يتعلق إلا بأكمل معلوم واكمل المعلومات ذاته عز وجل .

وعلي قاعدتهم فغن اله تعالى لا يعلم غلا ذاته لأن ما سواه يعتريه نقص فى وجه من الوجوه وعلم الكلام بالناقص ينقصه .

فجــاء فلاســفة الإسلام ووجدوا كتابهم الكريم يبين ان الله تعــالى قــد أحاط بكل شيء علما وانه لا يغرب عنه علمه مثقال ذرة فــى الأرض ولا فى السماء ورأوا انه لو تجدد علمه بحسب تجدد المعلومات لكانت ذاته محلا للحوادث وهذا ما لا يليق بذاته تعالى .

---

(٢) الأية ٤٨ ابراهيم

لــذا رأيناهم يقررون أن الله تعالى يعلم الجزئيات بعلم كلي ويوضح لنا "الفارابي" رأي الفلاسفة عندما يقول :-

(أن علــم الله تعــالى مغايــر لعلمنا فعلمنا محدود بالزمان والمكــان) فمــثلا لو ذكرت لنا الأرصاد أن مطرا يسقط بعد عدة أيــام حــدث عندنا علم بان مطرا سيسقط فغن حان موعده زال علمــنا بأنــه سيسقط وحل محله علم بان مطرا ساقطا الآن فإذا انقضي زال العلم السابق ول محله علم بان مطرا قد سقط .

أمــا علــم الله تعالى فهو يعلم كل هذه الجزئيات بعلم سابق فمــثلا يعلم بعلم أزلي انه يوم كذا وفى وقت كذا يتوسط الأرض بيــن الشــمس والقمــر فــيحدث الخسوف يعلم عدد هذه المرات وأوقاتها ومقدار استمرارها علما مسبق .

فجاء الغزالى وهاجمه ورأي انهم بقولهم هذا قد استأصلوا الشرائع من أساسها لان الله على قاعدتهم لا يعلم من الذي أطاعه ومن الذي عصاه .

ونري أن قاعدتهم التى قرروها لا تستلزم ما فهمه الغزالى من رأيهم فمن غير المعقول أن يظل الله غير عالم بطاعة الطائع حتى يطيعه ولا بمعصية العاصي حتي يعصيه .

ورأي الغــزالى ان الفلاســفة حين قالوا :- ان الله تعالى فــاعلا بالطــبع يلــزم عدم علمه بفعله . فالنار لا تعلم شيئا عن حرارتها . والثلج لا يعلم شيئا عن برودته .

ومــن العجيــب أن الغزالــي الذي ينكر على الفلاسفة المسلمين قولهم :-

بان الله تعالى علمه غير مرتبط بالزمان ولا المكان يجوز ذلك على النفوس بعد مفارقتها للأبدان .

فهــو يري أن النفس الإنسانية بعد مفارقتها للبدن تكون قد قطعــت العلائق و إجتازت العوائق . فلا تحتاج إلى علم تنال به كمال ولا تحتاج إلى عمل تنال به كماله .

وحينــئذ تنتقش المعلومات دفعة واحدة كالنقش على الخاتم أو النقش على الشمع .

ولســنا هــنا بصدد مناقشة أراء الإمام الغزالى ولكن الذي يعنينا التعرف على رأي " بن رشد"

يقول "بن رشد" فى هذه المسألة :-

أن الله تعـــالى يعلـــم كل شيء غير علم الإنسان فعلم الله تعـــالى علـــة وعلم الإنسان معلول وهذا ما يمكن فهمه من قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١)

ويجيـــب على رأي الفلاسفة القائلين بان الله فاعل بالطبع بقولـــــه أن فعـــل الله تعالى قسمٌ ثالث غير الفعل الناشيء على الطـــبع أو الإرادة أنهـــا إرادة كاملة . فإرادة غير الله ناقصة تتم بحصول المراد منها .

البعث :

يـــتهم الغزالى الفلاسفة بإنكارهم البعث الجسماني ويذكر انهـــم يقولـــون : باستحالته إذا يستحيل عودة كل روح إل جسدها الاول مع ان هذه الأجسام تفسد وتتحلل وربما يتحول جسد إنسان إلى أخر فى حين انه ينفق معهم فى ان النفس الإنسانية خالدة وان لها لذائذ وآلام تفوق بكثير لذائذ البدن وآلامه.

ومـــن المعلـــوم انه كفرهم بإنكارهم لهذا النوع من البعث أعني به البعث الجسماني .

---

(٢) الأية ٤٨ ابراهيم

فآيات القرآن الكريم ناطقة به ولا يجوز تأويلها لان أرادة ظاهـرها لا يترتـب عليه المحال ونقرر هنا ان " بن سينا" يسلم بوجـود البعث الجسماني ويري ان هذا النوع من البعث لا سبيل إلى انكاره ما دامت الشرائع قد نطقت به .

ويذكـر " بن رشد" هنا ان الفلاسفة لا ينكرون هذا النوع مـن البعـث وان فـرض استحالة عودة الأروح إى أبدانها على أصـلهم فمن الجائز عودتها إل أبدان غيرها أو إلى أبدان يخلقها الله تعالى . وان من أنكر البعث الجسماني فى الشرائع ورأي انه ذكر على سبيل التمثيل عندما يقولون بالبعث الروحاني فغن " بن رشد" لا يحيله كما فهمنا ذلك من رأيه فى هذه المسألة .

قضية السببية عنده :-

يعنى بن رشد بالسبب أو العلة اربعة أشياء .

١. العلة المادية .
٢. العلة الصورية .
٣. العلة الغائية .
٤. العلة الفاعلة.

تلـــك الأمور الأربعة التي تتكون منها العلة التامة أو السبب التام ثـــم يقـــول بن رشد أن هذه الأربعة اثنان منها يكونان فى الشيء واثنان خارجان عن الشيء .

أمـــا الاثـــنان اللـــذان يكونان فى الشيء فهما العلة الصورية والعلـــة الماديـــة . وأمـــا الخارجان عن الشيء فهما العلة الغائية والعلة الفاعلة . وسنضرب مثلا نوضح فيه هذه علة غائية ، علة فاعلة كيف ذلك .

الخشب علة مادية – والصورة التي هي نفس الكرسي على صـــورية والغرض الذي من أجله صنع الكرسي هي العلة الغائية . والنجار الذي صنع الكرسي هو العلة الفاعلة .

هـــذا هو معني العلل الأربعة التي بدأ(بن رشد) حديثه عنها عـــندما تكلـــم عن قضية السببية ، ولقد بحث المتكلمون والغزالي العلاقـــة بيـــن الأسباب وممسبباتها وقالوا أن العلاقة بين الأسباب ومســـبباتها ليست علاقة ضرورية بل هي علاقة عادية بمعني ان يجوز ان يوجد السبب ولا يوجد المسبب فالنار سبب للإحراق إذا لـــم يوجد عائق بينها وبين الجسم المنحرق ومع ذلك القي ابرهيم غلـــيه الســـلام فى النار ولم يحترق إذا فليس من الضرورة كما

يقول المتكلمون إذا وجد السبب وجد المسبب وموسي عليه السلام سـار فـي الماء وهو واصحابة مع ان الماء سبب فى الغرق ولم يغرق ، وقد رأي المتكلمون بذلك ان يرجعوا الأسباب إلى مسببها الحقيقي وهو الله تعالى لكن (بن رشد) حينما تكلم عن هذه القضية اختلفـت نظـرته تماما عن المتكلمين وها وقد بدا بحث الأسباب الأربعـة وه فى ذلك متبع لمنهج أرسطو وبعد ان تكلم (بن رشد) عن هذه الأسباب أنتقل إلى البحث عن الغاية من وجود العالم من سـمائه وأرضـه ثم يصل من ذلك إلى أن العلاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها .

ثـم ننـتقل بعـد ذلك على هجومه على الأشاعرة والغزالى ،يقـرر (بـن رشـد) أن إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها هو من قبيل الأقوال السوفسطائية التى لا قيمة لها وان إنكـار العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها هو على حجر الضـرورة القائمـة على المشاهدة وكان (بن رشد) يقول أن لكل شيء خصائصه الثابتة وصفاته المعينة و(بن رشد) فى ذلك يسير تمامـا وفق منهج أرسطو ولقد رد أرسطو على القائلين بان القوة لا تسـبق الفعـل بل تكون معه فقال أن الذين يرون أن القوة لا

تسـبق الفعـل بل تكون معه فهؤلاء كانوا يعتقدون أن القوة على البناء إنما تكون مع البناء لم يكن موجودا وليس يوجد اى قو عليه قـبل البناء ويؤكد (بن رشد) أن لكل شيئ طبيعته الخاصة وفعله الخـاص به فيقول وهذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية فالنار مـثلا إذا اقتربت من الشيء المحترق ولم يكن هناك عائق يمنعها حصـل الاحـتراق ضـرورة امـا إن كان عناك عائق كإبلال المحـروق بالماء كان هذا عائق ضروري من حصول فعل النار وهو الإحتراق والأجسام تتحرك بالقصر وبالطبع فالنار تتجه إلى اعلـى ولا تـتجه إل اسفل إلا بالقصر والقهر وإذا كان السكون أمـر طبيعـي للأرض فانه أمر طبيعي للنار وهذا تأكيد على ان لكل شيء طبيعته الخاصة به .

ثـم حاول (بن رشد) بعد ذلك أن ينفي الاتفاق بين الأسباب ومسبباتها وحاول نفي الجواز والإمكان أي جواز أن يكون العالم على غير ما هو عليه ما إذ أمكن أن يكون على غير ما هو عليه ويقـول ان الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال تلـك ومـثال ذلـك انهم أدركوا الصفات التي صار بها الحيوان حـيوانا من قبل الفعل الخاص به وأدركوا الصفات فى الجمادات

تصـــورا خاصـــا مـــن قـــبل تلك الجمادات فلما نظروا فى تلك الصـــفات علمـــوا أنها فى محل من تلك الذوات فتبين له استحالة انقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جـــنس وذلك بإنقلاب الطبيعة وتغيررها مثال ذلك كإنقلاب طبيعة الـــنار إلى الهواء وذلك بزوال الصفة الي يصدر عنها فعل التلاثم ويؤكـــد أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه فالإمتزاجات الموجودة فى ســـائر الموجودات محددة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبه يوجـــد ذلـــك دوما ولا يختل فإن كل ما يوجد عن الإتقان هو اقل من الإتقان والإحكام بطبيعة الحال .

ويقول تعالى (صنع الله الذي خلق كل شيء) (١)

وقولـــة تعالى (الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) (٢)

ويقول بن رشد فأي تفاوت اعظم إذا قلت أن هذه الموجودات يمكـــن أن توجـــد على صفة أخرى غير التي هي عليها وإذا كان

---

(١) الأية ٨٨ النمل

(٢) الأية ٣ الملك

الأمر كذلك فلما وجد على هذه الصفة ولعل الصفة المعروفة هي أدلى من الصفة الموجودة عليها فإن زعم زاعم أن الشمس يمكن أن تشـــرق مـــن الغـــرب لـــم يكن فى صنع العالم أي دليل على الأحكـــام والإتقان وأنها صنع خبير حكيم وهكذا القول إنما يبطل الحكمة التي من أجلها وجد العالم على هذه الصورة والنظام الذى هو عليه [١]

رأيه فى النفس :-

<u>أيمانه بوجود النفس :-</u>

ينـــبه بـــن رشد [٢] أن الكلام فى أمر النفس غامض جداً وقد خـــص الله بـــه مـــن الناس العلماء الراسخين ورغم ذلك يقدم لنا

---

(٣) ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ العلمي .

(١) هـــو ابـــو الولـــيد محمـــد بـــن احمد بن احمد بن رشد من اكبر فلاسفة الإسلام ولد بقرطـــبة ســـنه ٥٢٠ هـــ ١١٢٦ م من أسرة لها مركز مرموق فى العلم والقضاء فجده يعـــرف مـــثله " بابـــن رشـــد" كـــان قاضي القضاه بالاندلس كلها ولقد احتل " بن رشد" المكانـــة المـــرموقة لدي الخليفة "يوسف بن عبد المؤمن" بعد ان تعرف عليه عن طريق " ابـــن طفـــيل " وتوقفـــت صـــلته بابـــنه يعقوب الملقب (بالمنصور) إلا ان القدر كان له بالمرصـــاد فـــاتهم فى عقيدته مما أدي إلى نكبته ونفيه وقد استغل خصومه هذه الفرصة وشـــنعوا علـــية وأذاعـــوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود كما حرضوا الأمير على الفلســـفة فحـــرمها على الناس وحظر عليهم الإشتغال بها وأمر بإحراق كتبها إلا ما كان مـــنها فـــى الطـــب والرياضـــة ولـــم يتجاوز مدة العقوبة سنه حتى شهد جماعة من اهل

١٩٩٦ .

تفكـــيرا متكاملا إزاء هذه القضية منها اعترافه بوجود النفس فهو يري أن للموجودات وجودين ، وجود محسوس ، ووجود معقول . كمـــا أن للصور وجودين وجود معقول إذا تجردت من الهيولي ومحسوس إذا كانت هيولي ، وبناء على ذلك فغن النفس هي ذات ليست بجسم ، وحية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكلمة [1]

ومـــن ذلـــك نعلم ان طبيعة النفس لدى فيلسوفنا غير جسمية وغـــير مادية . وان كنا لم نعثر لدي ابن رشد على تعريف للنفس مســـتقل كمـــا وجدنـــاه لدي غيره من الفلاسفة ورغم ذلك يمكننا استخلاص تعريف مما ذكرناه وهو (النفس الإنسانية جوهر مجرد غير مادي مدرك عالم سميع بصير) .

أشـــبلية لابـــن رشـــد انه على غير ما نسب إليه فرضي المنصور عنه وعن أصحابه وأعـــادهم إلى بلادهم معززين مكرمين وفى سنه ٥٩٥ هـــ (١١٩٨م) مرض بن رشد مرضـــه الاخـــير بأشبيليه ثم توفي فى نفس هذا العام فجنابموته كوكب لامع ظل يتلألأ فـــى ســـماء الامـــه الإسلامية لمدة أربعين سنه قضاها فى التأليف والتفكير فى الفلسفة الإسلامية .

(١) ص ٧٣ – المادیـــة والمثالية فى فلسفة بن رشد د/ محمد عماره مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف .

رأيه فى قدم النفس :

يقــرر بن رشد أن النفس قديمة وأنها واحدة وان ما عرض لهــا عــند أتصالها بالأبدان هو حدوث اضافي لا حقيقي . ونراه يعيــب على ابن سينا الذي يقول بالحدوث الحقيقي فيقول (لا اعلم أحــدا من الحكماء قال أن النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال أنها باقــية إلا مــا حكــاه الغزالي عن ابن سينا وإنما الجميع على ان حدوثهــا هــو إضــافي وهــو إضافي وهو أتصالها بالإمكانيات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات التي فى المرايا لاتصال شعاع الشمس بها) هذا هو رأي ابن رشد فى قدم النفس(١)

بقاء النفس

يذكــر لــنا أستاذنا (د/ محمد عبد الرحمن بيصار) وجهة نظــر ابــن رشد فى هذه القضية . وينقل لنا راي (رينان) الذي يقطــع بان ابن رشد يعتقد ان الإعتقاد بخلود النفس خرافه ولعل مــا يلفــت الــنظر فى هذه الناحية ما ينقله لنا (رينان) الفيلسوف الفرنسي من إنكار ابن رشد للثواب والعقاب والأخروين فقال ابن رشد يلوم أفلاطون ويعنفه تعنيفا شديدا على وصفه فى أحد كتبه

---

(٣) ص ١٦٤ – الوجود والخلود د/ محمد عبد الرحمن بيصار .

حالـــة النفوس الإنسانية بعد مفارقتها الأبدان ومما قال فى تعنيفه (أمـــا هـــذه الخـــرافات فلا تفيد شيئا بل هي تفسد عقول الاعامه وخصوصا الأولاد دون أن تعود عليهم بنفع. وأنا أعرف أناسا لا يعـــتقدون بكـــل هـــذه الأوهام ومع ذلك فإنهم لا ينقصون فضلا وفضيلة عن الذين يعتقدون بها) (١)

وأغـــرب مـــن هـــذا ما قاله فى تلخيص كتاب الأفلاطونية ونصع (من الأوهام المضره إعتبار الناس الفضيلة والخير واسطة للوصـــول إلى السعادة فغن الفضيلة أذا أنزلت فى هذه المنزلة لم تعد فضيلة ذلك إن الإنسان لا يحرم نفسه الملاذ إلا وهو يوقن ان يعوض عليها مثلها ونيادة . والشجاع لا يطلب الموت فى الحرب إلا فرارا من شر أعظم من شر الحرب .

والحكـــيم لا يحـــترم مال غيره غلا لينال لعدئلك مضاعف ذلك المال)

وظاهـــر هاتين الفقرتين يفيد أن الاعتقاد بحياة النفس بعغد المـــوت ولباســـها ثـــوب الشقاوة أو السعادة ليس بضروري فى تحصيل الفضائل العظمي وتحقيق الكمال الإنساني ومعني هذا أن

---

(١) ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ العلمي .

ذلـــك الاعـــتقاد لا جدوي له وليس وراءه من فائدة الهم إلا فساد عقـــول الـــناس مما يدخله عليها من الأوهام والخرافات التي لا نصـــي لها من الوجود . وينقل (رينان) عن ابن رشد قوله أيضا (إن العـــناية الإلهية منحت الحي القدرة على التوالد لتجديد نوعه ليعوض بهذا الخلود النوعي عن الفناء) وهذا فى ظاهره يفيد ان خلـــود الإنســـان إنما هو بتعاقب أفراده جيلا بعد جيلا عن طريق النســـل والـــتوالد . أما بعد الموت فلا وجود وإنما تفني بفناء تلك الأفراد وزول بزوالها . ويؤكد الدكتور (بيصار) فيقول رغم أننا لم نعثر على تلك الفقرات الثلاثة فى كتب" بن رشد" التي وصلت إلينا ولم يدلنا (رينان) على أماكنها رغم هذا وذاك فإننا إذا أضفنا إلى رأيهم فى تعليل الفردية فى الإنسان والقول بان منشأ ذلك هو المـــادة بعوارضها المحسوسة والاستعداد الذي يفني بفناء الإنسان [(١)] وبعد أن يستعرض الدكتور (بيصار) الفقرات الثلاثة التي نقلها لـــنا عن (رينان) يقول إن من يتصفح كتب أبى الوليد (ابن رشد

---

(١) ص ١٦٨ – الوجـــود والخلـــود – د/ محمـــد عـــبد الرحمـــن بيصار – دار الكتب العربية – بيروت – الطبعة الثالثة – ١٩٧٣ .

أمـــثال(تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة وفصل المقال)

يجد أن فيلسوفنا يؤكد على حقيقتين أساسيتين .

أولهما : أن النفس الإنسانية خالدة لا تندثر ولا تفني .

ثانـيهما : أن هناك ثواب وعقاب بعد هذه الحياة وهو فى

هذا يقول أن الشرائع اليهودية والزبور والصابئة والإسلام قطعت

جميعها بخلود النفس .

بل ويقوي هذه الأدلة السمعية بأدلة العقلية وهو أن كل شيء

وجــد لغايــة سامية يقول الله تعالى(وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما

باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) (١)

والإنســان الــذى هو أشرف الموجودات لا ينبغي ان تكون

غايــته مجرد التمتع بهذه لالذائذ الفانية لكن يجب ان تكون غايته

أكمل من هذا بكثير . وبالرغم من ان النفس تتعري بعد مفارقتها

للــبدن عــن أمورهــا الحسية فإنها تزيد ذكاء أو خبثا بمقدار ما

اقترفــت من أعمال وهو فى هذا يقول (ولما كان الوحي قد انزل

فـــى الشرائع كلها بان النفس باقية . وقامت البراهين عند العلماء

على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت التعري عن الشهوات

---

(٢) الأية ٢٧ ص (٣٨)

الجســماني فإن كانت ذكية تضاعف ذكائها بتعريتها من الشهوات الجســمانية . وإن كانــت خبيــثة ذاتها مفارقتها خبثا لأنها تتأذي بالــرذائل التي اكتسبتها وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية بعد مفارقتها للبدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن ويشير الكتاب إلى هذا المعني يقول الله تعالى (أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين) [١] ويقوي مذهب ابــن رشــد في ان الإنسان ليست غايته مجرد التمتع بهذه اللذائذ قول الله تعالى (أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وأنكم لا ترجعون) [٢]

وتوضــح الآيــات الكريمة هذه الغاية التى خلق من اجلها الإنسان فى قولة تعالى(وما خلقت الجن والإنس غلا ليعبدون) [٣]

وقال تعالى (وما لي لا أعيد الذي فطرني وإليه ترجعون) [٤]

وبلــغ من اهتمام ابن رشد بهذه المسألة انه رأي أن واجب العلمــاء والحكام يعني بهم الفلاسفة نبذ من أنكر وجود النفس بعد مفارقتها للجسم وهو فى هذا يقول " والذين شكرا فى هذه الأشياء

---

(١) الأية ٥٦ الزمر (٣٩)

(٢) ص ١٦٩ ، ١٧٠ – الوجود والخلود – د/ محمد عبد الرحمن البيصار .

(٣) الاية ٥٦ الزاريات (٥١)

(٤) الاية ٢٢ يس (٣٦)

وتعرضـــوا لذلـــك وأفصـــحوا به إنما هم الذين يقصدون أبطال الشـــرائع وأبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون انه لا غايته للإنســـان إلا التمـــتع بالذات ومن قدر عليهم هؤلاء فلا شك ان أصحاب الشرائع والحكماء بإجماعهم يقتلونهم . (١)

ويواصـــل ابن رشد استدلاله على خلود النفس بقوله تعالى (الله يـــتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها فيمسك لتى قضي عليها الموت ويرسل الأخري إلى أجل مسمي) (٢)

ويـــري أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص معا فهو نص مـــن القرآن الكريم ويقول أن النفس وأن كان يبطل عمالها حال الـــنوم فهي لا تفني . وكذلك أن بطل عملها حال الموت فهي لا تفنـــي أيضـــا لتساوي الحلتين عنده وتشبيه الموت بالنوم فى هذ المعنـــي فيه الإستدلال ظاهر على بقاء النفس من قبيل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلاتها ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالهـــا فـــى الموت كحالها فى النوم لان الحكم فى الاثنين واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق . وبين

---

(٣) ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ العلمي .

(٣) ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ العلمي .

للعلمـــاء الســـبيل التي يقفون بها على بقاء النفس وذلك من قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس"

وعلى هذا فبطلان البدن الذي هو آله النفس لا يبطل وجود الـــنفس ذاتهـــا كما أن بطلان فعل الصانع من قبل بطلان آلته لا يـــؤدي إلـــى عدم وجود الصانع ذاته . وهنا يستند ابن رشد إلى عـــبارة لأرســـطوا وهى كما نقلها عنه " أن الشيخ لو كانت عينه كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب."

ثـــم يفسرها تفسيرا يؤيد مذهبه ويدعم رأيه . فيري انه ق يخفـــي علـــى الـــناس أمـــر ذلك الهرم الذي لحق الشيخ فى قوة الإبصـــار فيظنون انه من قبل عدم قوة الإبصار وفقدانها وليس الأمـــر كما ظنوا . إنما ذلك من قبل هرم الآله وضعفها ويستدل علـــى ذلـــك بـــبطلان الآلة أو أكثر أجزائها فى النوم والإغماء والسكر والأمراض التي تبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا شك ان القـــوي ليســـت فـــى هذه الاحوال كاملة . وهذا الفهم نفسه وخلودهـــا . ثم يعضضه بهذه العبارة وهكذا يصل الفيلسوف إلى الإعـــتقاد بقاء النفس إعتقاد العامة بها) وإذا كانت النفس ليست كاملة فى حالة الإغماء والنوم والسكر وما شابهها كما يقول ابن

رشــد فكــيف لا يكون الضعف فى الآله مفضيا إلى الضعف فى جوهر النفس؟

ويجاب عنها بان مراده بعدم الكمال فى قوة النفس ليس إلا قــبولها بان توصف بالقلة والكثرة لقبول الجسم المتعلقة به لذلك إذا إنتهيــنا إلى هذه النتيجة ذهبت الشبهة وانتفي الإشكال ورغم أن الدكتور" بيصار" أقام لما من مصادر متعددة لابن رشد الأدلة علــى قوله بخلود النفس نراه يعود إلى نصوص " أرنسن رينان" التي سبقت الإشارة إليها ويقول بالرغم من أننا بينا عدم ثقتنا بهذه النصــوص بسبب عدم عثورنا عليها فى كتب ابن رشد نراه هنا يقــول تأكــيدا لما نكره من أن هذه النصوص ليست لابن رشد بالنســبة للــنص الأول والذي جاء فيه انه عنف أفلاطون فليس معنـــي ذلك إنكاره لخلود النفس لكن معناه أن الاعتقاد بخلودها لا ينبغي أن يخلط بخرافات لا لزوم لها (١)

وبالنســبة للنص الثاني فهو يقرر انه من كلام أفلاطون لا مــن كلام ابن رشد لوروده فى تلخيص كتاب أفلاطون ولان ما أفاده هو تعليم أفلاطوني صرف إذ أن الفضيلة أسمي وأقدس من

---

(١) ص ١٧٥ – الوجود والخلود – د/ محمد عبد الرحمن بيصار . .

أن تكـــون وســـيلة لشئ آخر . وهذا الشيء ترغيب فى ثواب أو تخويف من عقاب لان الفضيلة أمر ذاتي لان كمالها من ذاتها لا مـــن شيء أخر من رائها . ويؤكد الدكتور " محمد عبد الرحمن بيصار" على أن ابن رشد يقول بخلود النفس فنراه يؤكد لنا على عـــدة أمـــور نكتفي منها أن ابن رشد يشترط لان تنال كل نفس جـــزاءها وجود جسماني ما حتي يتم الشعور بالثواب والعقاب . (١)

ومـــن ذلك نعلم أن ابن رشد يذهب إلى أن القوي الدنيا فى الـــنفس وهـــي الحساســـة والذاكرة والمحبة والمبغضة والحاقدة والمشتهية تتأثر كلها بالبدن وتفسد بفساده .

أمـــا القـــوي العليا وهي العقل الذي هو واحد فى جميع بني الإنســـان لا يعـــتريه التشخيص غلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأى أثـــر جسماني . وهو يري أن خلود هذا العقل الإجابي العام. هو منحة تفضل بها الباري على النوع الإنساني ليفرق بينه وبين الكائنات الحية .

---

(١) ص ١٨٥ – نفس المرجع السابق .

أمـــا الخلـــود النفس بالمعني الذى تفهمه الجماهير من انها ستبقي بقاء شخصيا وستلقي جزاءها بعيده عن الجسم كما قررت بعـــض الديانات القديمة فقد أتي بها حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامـــة مـــن العقـــاب فيسلكوا سبل الفضيلة غير أن ما ورد فى القـــرآن الكـــريم عن البعث فلا ينكره ولكنه أعلن انه إذا فرض خلـــود الـــنفس وعودتها إلى أجسام فمن المستحيل أن تكون هي الأجســـام الأولـــى لأنها فسدت وما فسد لا يعود وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها .

ورغـــم أن أستاذنا الدكتور "بيصار" أشار إلى أن ابن رشد يذكر فى كتابة نصوصا صريحة تؤكد على بقاء النفس .

نؤثر هنا أن نذكر نصا كاملا من نصوصه وهو قوله (فإذا قـــيل فهـــل فى الشرع دليل وبينه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قولة " الله يتوفي الأنفس حين موتها والتي لم تمـــت فى منامها فيمسك التي قضي عليه الموت ويرسل الأخرى إلـــى أجل مسمي " ووجه الدليل فى هذه الآية انه سوي فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس . فلو كان تعطل فعل النفس فـــى الموت لفساد النفس لا بتغير آله النفس لكان يجب ان يكون

تعطل فعلها فى النوم لفساد نفسها . ولو كان ذلك لما عادت عند الإنتباه على هيئتها فلما كانت تعود على هيئتها علمنا ان هذا التعطل لا يعرض لها لعرض لحقها فى جوهرها وإنما هو شيء بحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس . والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآله كالحال فى النوم وكما يقول الحكيم أن الشيخ لو وهب عينا لعين الشاب لبصر كما يبصر الشاب) (١)

رأيه فى المعرفة :-

يري بن رشد ان الوجود قسمين : حسي وعقلي وان للموجودات الحسية وجودان أيضا :-

فللصورة عنده وجودان وجود محسوس فى الهيولي اى المادة ووجود معقول إذا تجردت من المادة .

---

(١) ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ مناهج الأدلة فى قائد الملة - لابن رشد - تحقيق د/ محمود قاسم - الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو ١٩٦٤ .

فالحجر مثلا له وجود محسوس وله معني فى الذهن .

فأفــراد الأنــواع والأجناس محسوسة أما معانيها وماهيتها فهــو معقولـــــة وهو يري ان بعض مراتب المعرفة أشرف من بعــض ويضــرب لذلك مثلا :- باللون فللون خمس مراتب لو رتبــناها مــن ناحية الشرف نجد أقلها وجود اللون فى الأجسام وأشــرف منها وجود فى البصر وأشرف منهما وجوده فى القوي المتخــيلة وأشــرف منهما وجوده فى الذاكرة وأشرف منها على الإطلاق وجودة فى العقل .

ويــري " بــن رشد" أن الحواس الخمسة كالمنافذ بالنسبة للعقل فهو يقول " أن التعلم لا يكون إلا بالكلام والكلام يدرك عن طــريق الســمع ويقف السمع عند هذا الحد وهو نقل الكلام إلى العقل . أما معرفة دلالات الألفاظ ومعانيها فهي مهمة العقل .

ويــري بــن رشــد أن حاســتي السمع والبصر هما أهم الحــواس. وبن رشد يري أن المهايا العقلية والعقل سواء بسواء فـــى المرتــبة غاية ما هناك أن المهايا منتزعة من الموجودات الحســية ولما كانت حقيقة الأشياء ثابته فإن الأنواع والأجناس لا تتغير وأما الذي يتغير هو الأمور المحسوسة .

ابـن خـلـدون (٧٣٢هـ ـ ٨٠٨هـ) ـ (١٣٢٢م ـ ١٤٠٦م)(١) .

عرف ابن خلدون عند الباحثين بأنه فيلسوف اجتماعى وواضع علم الاجتماع على أسسه الحديثة لم يسبقه إلى ذلك أحد .

هذا الجانب قد غطى جوانب الفيلسوف الأخرى منها الفقه على مذهب الإمام مالك -رحمه الله تعالى- ، والحديث والتصوف والفلسفة وغيرها . وهذه الجوانب الكثيرة نراها واضحة فى مؤلفاته وأهمها ، المقدمة، المعروف بمقدمة ابن خلدون .

اعتاد الباحثون تقديم ابن خلدون كرائد أول للفلسفة الاجتماعية والتاريخية ولم يتجاوزوها مع أن الفيلسوف يستحق أن يكون رائداً فى أكثر من مجال وخاصة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف .

وفى هذا البحث نخالف الباحثين فيما اعتادوا عليه فى

---

(١) الدكتور مصطفي الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ، ص١٥ .

كتابتهم لابن رشد . فلا نقدم هذا الفيلسوف كرائد علم الاجتماع والتاريخ ولكن نقدمه كفيلسوف من فلاسفة الإسلام داخل صفوف الفلاسفة من الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد .

اسمه الكامل :

هو أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد .. ابن خالد بن الخطاب الحضرمى التونسى .

ولد فى تونس سنة ٧٣٢هـ فى غرة رمضان وانتقل إلى رحمة الله فى القاهرة فى ٢٥ رمضان ٨٠٨ هـ -رحمه الله تعالى-(١) .

نشأته العلمية :

نشأ ابن خلدون فى بيت علم ودين فكان والده عالماً فأخذ عنه العلوم الدينية وعن علماء تونس والعلماء الواردين إليها . فحفظ القرآن الكريم ودرس علومه ، كما درس الحديث الشريف والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ وأضاف إلى

---

(١) د. عمر فروخ ، المنهج الجديد في الفلسفة العربية ، ص ٢٨٠ ؛ وحنا الفاخورى ود. خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج٢ ، ص ٤٧٢ ؛ ابن خلدون ، المقدمة ص ٣ .

ذلك كله دراسة المنطق الفلسفة(٣) .

وقد كان بعض علماء زمانه لا يحفلون كثيراً بدراسة العلمين الأخيرين وهما المنطق والفلسفة بل يحرمون دراستهما (١) هذا يدل دلالة واضحة على اهتمام ابن خلدون بالعلمين وتأثر بهما فى دراساته التاريخية والاجتماعية وغيرهما وكان اطلاعه الواسع دليلاً على ذلك .

درس ابن خلدون فى بلاده تونس فى بيته وفى جامع الزيتونية الشهير حيث درس العلوم المذكورة . ثم واصل دراساته على جماعة من كبار العلماء فى فاس (٢) .

وبعد أن درس ابن خلدون علوم عصره جلس للتأليف والتدريس فى أكثر البلدان التى حل بها ، وكانت المساجد الكبرى والمدارس الشهيرة دون سواها مقار الحلقات دروسه كما كان تلاميذه من صفوة الدارسين الذين صاروا علماء مرموقين فيما بعد .

إن أهم الأماكن التى قام بالتدريس فيها : جامع القصبة فى مدينة بجاية وجامع القرويين فى فاس والجامع الأزهر فى القاهرة، والمدرسة القمحية بجوار جامع عمرو ابن العاص فى الفسطاط

---

(١) د. مصطفي الشكعة ، المرجع السابق ، ص ١٥ .
(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٧٣ .

والمدرسة الظاهرية البرقوقية فى حى بين القصرين في القاهرة المعزّية.

إن التدريس فى هذه الأماكن لم يكن ميسوراً لجمهرة العلماء وإنما كان مقصوراً على خاصتهم والصفوة من بين صفوفهم وكان لا يتم إلا بأمر من السلطان .

ولقد جلس إلى ابن خلدون فى مصر بعض التلاميذ الذين صاروا من مشاهير علماء الإسلام فيما بعد مثل :

شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني ومؤرخ الإسلام تقى الدين المقريزى - وقد وصفا حلقات دروسه وصفاً عظيماً(١).

مؤلفاته :

ذكرت له كتب : فى المنطق والأدب والفقه والتاريخ وتلخيص فلسفة ابن رشد وغير ذلك ، لكنها لم تصل إلينا ولا ذكرها هو فى تاريخ حياته (٢) .

---

(١) الدكتور مصطفى الشكعة ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢) عبده الشمالى ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٦٩٩.

أما مؤلفاته المعروفة منها :

(١) رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق .

(٢) كتاب العبر وديوان المبتدأ و الخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، يقع فى سبع مجلدات (١) منها المقدمة المشهورة بين العلماء والدارسين .

وآراءه فى المنطق والفلسفة والتصوف وغيرها من العلوم الدينية من التفسير والحديث والفقه وضعها فى المقدمة وهى المصدر الوحيد الذى يرجع إليه الباحثون . وهذا البحث أيضاً يعتمد على المقدمة بالإضافة إلى ما كتبه الباحثون فى دراساتهم عن ابن خلدون .

بهذه الصورة من المصادر والمراجع لن يكون هذا البحث فى صورة مرضية ، ومع ذلك نعتبر هذا البحث مقدمة لدراسات متقدمة فى المستقبل أو بداية لبحوث فلسفية عند ابن خلدون .

العلوم العقلية وأصنافها :

ذهب ابن خلدون إلى أن العلوم العقلية طبيعية للإنسان لا تختص بملة، والإنسان، يستوون فى مدركها ومباحثها .

---

(١) عبده الشمالى ، المرجع السابق ، ص ٦٩٩ .

قال ابن خلدون موضحاً هذا الموضوع :

وأما العلوم العقلية التي هى طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهى غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون فى مداركها ومباحثها وهى موجودة فى النوع الإنسانى منذ كان عمران الخليقة (١) .

وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهى مشتملة على أربعة علوم :

الأول : علم المنطق وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ فى اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة .

وفائدته : تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر فى الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق فى الكائنات بمنتهى فكره .

الثانى : العلم الطبيعى وهو النظر فى المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التى تنبعث عنها الحركات وغير ذلك .

الثالث : العلم الإلهى ، وهو النظر فى الأمور التى وراء الطبيعة

---

(١) ابن خلدون ، ص ٤٧٨ .

من الروحانيات .

الرابع : وهو الناظر فى المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم :

أولها : علم الهندسة وهو النظر فى المقادير على الإطلاق أما المنفصلة من حيث كونها معدودة . أو المتصلة وهى إما ذو بعد واحد وهو الخط . أو ذو بعدين وهو السطح . أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمى . ينظر فى هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض .

وثانيها : الأرتماطيقى وهو معرفة ما يعرض للحكم المنفصل الذى هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة .

وثالثها : علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد . وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

ورابعها : علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها (١) .

---

(١) ابن خلدون ، نفس المصدر ، ص ٤٧٩ .

هذه هى أصول العلوم الفلسفية عند ابن خلدون وهى سبعة:

١ - المنطق وهو المقدم وبعده ..

٢ - التعاليم فالأرتماطيقى أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى (هذه أربعة علوم)

٣ - الطبيعيات .

٤ - الإلهيات .

ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه :

فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد: علم الحساب، والفرائض والمعاملات ، ومن فروع الهيئة : الأزياح، وهى قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك . ومن فروعها: النظر فى النجوم على الأحكام النجومية (١) .

وقام ابن خلدون بالشرح لهذه العلوم فى المقدمة ونحن لا نذكر تفاصيل هذا الشرح وسنذكر شرحه فى علم المنطق وعلم الإلهيات ثم نقده على هذا العلم .

---

(١) نفس المكان .

علم المنطق :

هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد فى الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات . وذلك أن الأصل فى الإدارك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس .

وجميع الحيوانات مشتركة فى هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهى مجردة من المحسوسات وذلك بأن يحصل فى الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة وهى الكلى.

ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها فى بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضاً عليها باعتبار ما اتفقا فيه ، ولا يزال يرتقى فى التجرد إلى الكل الذى لا يجد كلياً آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطاً .

وهذا مثال ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليها ثم بينهما وبين النبات إلى أن ينتهى إلى الجنس العالى وهو الجوهر فلا يجد كلياً يوافقه فى شئ فيقف العقل هنالك عن التجريد(١) .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩٠ .

والعلم قسمان :

الأول : إما تصور للماهيات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه .

والثانى : وإما تصديق أى حكم بثبوت أمر لأمر .

فصار سعى الفكر فى تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة فى الذهن كلية منطبقة على أفراد فى الخارج . فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص .

وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً وغايته فى الحقيقة راجعة إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هى معرفة حقائق الأشياء التى هى مقتضى العلم .

وهذا السعى من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد ، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذى يسعى به الفكر فى تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد . فكان ذلك قانون المنطق (١) .

ويبدو من أقوال ابن خلدون فى المقدمة أنه قد درس هذا العلم دراسة صادقة وتتبع بجانب ذلك مراحل تطوره عند فلاسفة

---

(١) نفس المكان .

اليونان وعند أرسطو خاصة ثم عند فلاسة الإسلام وعند الفارابى وابن سينا وابن رشد وعند المتأخرين .

فنذكر أن كتب المنطق ثمانية وأراد بذلك أقسامه :

الأول : كتاب المقولات فى الأجناس العالية .

الثانى : كتاب العبارة فى القضايا التصديقية وأصنافها .

الثالث : فى القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق .

الرابع : كتاب البرهان وهو النظر فى القياس المنتج لليقين وكيف يجب أن تكون معدماته يقينية ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك .

وفى هذا الكتاب الكلام فى المعرفات والحدود إذ المطلوب فيها إنما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا تحتمل غيرها . فلذلك اختصت عند المتقدمين بهذا الكتاب .

الخامس : كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات ويختص أيضاً من جهة إفادة لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته لهذا الغرض . وهى مذكورة هناك وفى هذا الكتاب تذكر المواضع التى يستنبط منها صاحب القياس قياسه وفيه عكوس القضايا .

السادس : كتاب السفسطة وهو القياس الذى يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد . وهذا إنما كتب ليعرف به القياس المغالطى فيحذر منه .

السابع : كتاب الخطابة وهو قياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل فى ذلك من المقولات .

والثامن : كتاب الشعر وهو القياس الذى يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على الشئ أو النفرة عنه . وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية (١) .

وذكر أن الحكماء رأوا أنه لا بد من الكلام فى الكليات الخمس المفيدة للتصور فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدى الفن فصارت تسعاً . وترجمت كلها فى الملة الإسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص كما فعله الفارابى وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس(٢) .

وذكر أن لابن سينا كتاب الشفاء استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها . ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته،وهى الكلام فى الحدود

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩١ .
(٢) نفس المكان .

والرسوم، نقلوها من الكتاب البرهان وقذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقى فيه بالعرض لا بالذات .

وألحقوا فى كتاب العبارة الكلام فى العكس لأنه من توابع الكلام فى القضايا ببعض الوجوه . ثم تكلموا فى القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة وحذقوا النظر فيه بحسب المادة وهى الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة (١) .

وذكر أن المنطق كان يدرس باعتباره آلة للعلوم ولكن حصل تغير فى تطوره فدرس من حيث إنه فن برأسه فطال الكلام فيه واتسع .

وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدين الخونجى وعلى كتابه معتمد المشارقة لهذا العهد . وله فى هذه الصناعة كتاب كشف الأسرار وهو طويل ، واختصر فيها مختصر الموجز وهو حسن فى التعليم ، ثم مختصر الجمل فى قدر أربعة أوراق أخذ بمجامع الفن وأصوله فتداوله المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن (٢) .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩٢ .
(٢) نفس المكان .

علم الإلهيات :

وهو علم ينظر فى الوجود المطلق : فأولاً فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك .

ثم ينظر فى مبادئ الموجودات وأنها روحانيات .

ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها .

ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ(٣) .

وهذا العلم يأتى فى الترتيب بعد الطبيعيات ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة (٢) كما تقدم ذكره فكان علم الطبيعة فى الثانى وعلم الإلهيات فى الثالث من الترتيب .

أقوال ابن خلدون فى هذا العلم ليست كثيرة لأن بعض كتبه ما وصلت إلينا وخاصة كتابه فى تلخيص فلسفة ابن رشد.

وبعد أن درس ابن خلدون علم الإلهيات قدم نقده فيه . ويبدو لنا أن منهج ابن خلدون فى هذا النقد يشبه نقد الغزالى وليست بغريب إذا قلنا إنه تأثر بالغزالى فدرس أولاً الفلسفة

---

(١) نفس المصدر ، ص ٤٩٥ .

(٢) نفس المكان .

وكتب فيها ثم نقدها . كذلك فعل ابن خلدون إلا أن دراساته فى الفلسفة وكتبه فيها ما وصلت إلينا كما وصلت كتب الغزالى .

وفى المقدمة وضع ابن خلدون فصلاً خاصاً لنقده الفلسفة وخاصة علم الإلهيات فى موضوع : فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، قال ابن رشد : هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن وضررها فى الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها(١) .

ثم يزعمون أن السعادة فى إدراك الموجودات كلها ما فى الحس وما وراء الحس بهذا وتلك البراهين .

وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذى فرعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس فى الحيوانات ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٤ .

ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر .

ويزعمون أن السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحوَ من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته . وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى . وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة وتفاصيل ذلك معروفة فى كلماتهم (١) .

واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع الوجوه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول والتقائهم به فى الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله.

فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك **﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾** وكأنهم فى اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شئ.

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥١٥ .

أما البراهين التى يزعمون على مدعياتهم فى الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة وغير وافية بالغرض .

أما ما كان منها فى الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعى فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والأقيسة كما فى زعمهم وبين ما فى الخارج غير يقينى لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل فى المواد ما يمنع مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى . اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . فأين اليقين الذى يجدونه فيها (١) .

وأما قولهم إن السعادة فى إدراك الموجودات على ما هى عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود .

وتفسيره أن الإنسان مركب من جزئين : أحدهما جسمانى والآخر روحانى ممتزج به . ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحانى يدرك تارة مدارك رواحانية وتارة مدارك جسمانية . إلا أن المدارك الروحانية

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٦ .

يدركها بذاته بغير وساطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس .

وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبى فى أول مداركه الجسمانية التى هى بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات . فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذى للنفس من ذاته بغير واسطة يكون أشد وألذ . فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذى لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما .

وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة (١) .

وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسه المحمودة من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبنى على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذى لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها .

وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية .

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥١٧ .

فهذا التهذيب الذى توصلوا إلى معرفته إنما نفعه فى البهجة الناشئة عن الإدراك الروحانى فقط الذى هو على مقاييس وقوانين . وأما ما وراء ذلك من السعادة التى وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك الداركين (١) .

هذه بعض أقوال ابن خلدون فى نقده الفلسفة، التى نقلناها من المقدمة نقدمها إلى الدراسين الناشئين ليعرفوا أن الناقدين للفلسفة ليس الإمام الغزالى –رحمه الله تعالى– فقط بل هناك غيره كثيرون منهم ابن خلدون فيلسوف التاريخ وعلم الاجتماع.

وهذه الحقيقة لم يطلع عليها كثير من الدراسين، قد يكون السبب عدم توقعهم فى اهتمام ابن خلدون بالفلسفة ونقدها . أو أن جانب التاريخ والاجتماع قد غطى الجوانب الأخرى .

والله أعلم بالصواب ».

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٩ .